

DE BRONNEN VAN MARSDEN'S ADATBESCHRIJVING VAN SUMATRA,

DOOR

P. WINK,

CONTROLEUR B. B. TE LAIS

Dat nagenoeg tweederden van de «History of Sumatra», door William Marsden tusschen de jaren 1780-1783 in Londen geschreven, gewijd is aan de beschrijving van de Redjangers in de Residentie Benkoeloe, is geen bloot toeval. Onder de omstandigheden, die den schrijver er toe gebracht hebben deze betrekkelijk kleine bevolkingsgroep als «standard of description» te kiezen, noemt hij de centrale positie, die de Redjangers innamen met betrekking tot Javaansche en Midden-Maleische invloeden, de verbreiding van hun bestuursvorm en inzettingen over een groot deel van het eiland, hun vroegere kolonisatie in Pasoemah — die naar het oordeel van den auteur zou kunnen wijzen op een in vroeger tijden grootere beteekenis van deze thans minder belangrijke bevolkingsgroep — en ten slotte het bestaan van een eigen taal en een eigen schrift.

Alhoewel niet uitdrukkelijk vermeld, behoeft er geen oogenblik aan getwijfeld te worden, dat onder de factoren, die van invloed geweest zijn op de keuze van de Redjangers als uitgangspunt, ook opgenomen dient te worden Marsden's eigen aanwezigheid ter hoofdplaats Bengkoeloe van 1771 tot 1779, te meer wanneer men bedenkt, dat Bengkoeloe het eenige gewest was, dat hij uit eigen aanschouwing kende. Na een achtjarig verblijf aldaar, eerst als sub-secretary (sedert 1773) en later als secretary van de «president and council of Fort Marlborough» (sedert 1776), keerde Marsden naar Engeland terug om, zeer tegen zijn eigen verwachtingen in, Bengkoeloe noch eenig ander ander deel van Indië ooit meer terug te zien.[1]

---

[1] A brief memoir of the life and writings of the late William Marsden, written by himself. London, 1838.

Wanneer Marsden spreekt van het «land der Redjangers», dan mag dit begrip niet uitgebreid worden tot het geheele, thans nog door Redjangers bewoonde gebied. Het eigenlijke Redjangsche stamland Lebong en de tegenwoordige onderafdeeling Redjang, beide gelegen in een hoogvlakte in het Barisangebergte, waren in de tweede helft der achttiende eeuw nog nagenoeg onbekende onafhankelijke landschappen, tot welke zich de Engelsche bestuursbemoeienis niet uitstrekte. Op Marsdens kaart worden zij aangegeven als «Laboon» en «Moosee».[1] Met het beschreven gebied, Soengai Lemau geheeten, wordt dan ook uitsluitend bedoeld een 20 à 30 K.M. breede kuststrook van de Oeraij, een rivier die ongeveer 4 K.M. zuidelijk van de Ketaoen in den Indischen Oceaan uitstroomt, tot de Bengkoeloerivier.[2] Ten noorden van de Oeraij lag het rijk van Anak Soengai (Moekomoeko), en ten zuiden van de Bengkoeloerivier het landschap Lembak of Soengai Hitam.

De beperkte gebiedsopvatting is in zooverre van belang, dat de bewoners van de bergstreken op een hoogeren beschavingstrap stonden en nog staan dan de naar de kusten afgedaalde emigranten, die Marsden voor zijn beschrijving koos.

In hoeverre Marsden bij zijn beschouwingen over land en volk uit eigen ervaring oordeelt, valt niet met zekerheid na te gaan. Vermoedelijk is hij uit den aard van zijn werkzaamheden slechts bij uitzondering buiten de hoofdplaats gekomen,[3] maar zijn bronnen, voor zoover de «History» die openbaart, zijn bij uitstek deugdelijk geweest. In de eerste plaats was er de Pangéran van Soengai Lemau, het hoofd der Redjangers, die te Bengkoeloe verblijf hield. De toenmalige Pangéran, Linggang Alam, overleed in 1833 op honderdjarigen leeftijd, na zeventig à tachtig jaar geregeerd te hebben. In 1773 in de kracht van zijn leven, is hij voor Marsden ongetwijfeld een vraagbaak bij uitnemendheid geweest. Verder maakt de «History of Sumatra» melding van een Radèn van Madoera, die in 1734 uit vrees voor de Hollanders was uitgeweken naar Bengkoeloe, waar hij als officier

[1] Lebong onderwierp zich eerst in 1857, Redjang in 1859 aan het Nederlandsch-Indische Gouvernement.

[2] Deze kuststrook behoort thans gedeeltelijk tot de onderafdeeling Lais, gedeeltelijk tot de onderafdeeling Bengkoeloe en Ommelanden.

[3] De Memoir maakt alleen melding [illegible], waar hij zich in 1779 inscheepte naar het moederland.

in dienst trad bij de z.g.n. Boegineesche troepen. Deze prins (Radèn Toemenggoeng) wordt door Marsden een der «most intelligent Indians» genoemd, en uit zijn boek blijkt, dat hij hem meermalen raadpleegde.

Maar wel de voornaamste steun bij zijn beschrijving van de Redjangers is voor Marsden zijn oudere broer John geweest, die van 1773 tot vermoedelijk 1783 (provincial) Resident was te Laye (Lais), een Engelsche factory, 48 K.M. noordelijk van Bengkoeloe aan de kust gelegen, midden in het Redjangsche gebied. Aan hem dankte Marsden o. a. een in de «History» in extenso opgenomen, adatcodificatie, onder leiding van John Marsden in April 1779 tot stand gebracht en als een der oudste adatrechtbronnen ongetwijfeld een der belangwekkendste hoofdstukken uit het werk.[1]

De gedachte om aan de bestaande rechtsonzekerheid en de vele tegenstrijdige beslissingen in rechtszaken een einde te maken door het bekende adatrecht opschrift te stellen was uitgegaan van den Gouverneur-Generaal Hastings, die voor Bengalen een verzameling had doen samenstellen van wat hij voor de inheemsche wetten hield. In Bengkoeloe, waar de Engelsche Residenten op de buitenposten de belangrijkere rechtszittingen presideerden en men met dezelfde bezwaren te kampen had als in Bengalen, werd dit idee nagevolgd. Besloten werd, dat alle Residenten, ieder voor zijn ressort, met de hulp van de ontwikkeldste en meest ervaren hoofden de onder de bevolking heerschende rechtsbegrippen en gebruiken opschrift zouden stellen. Alleen de «Rejang Laws», zooals die in April 1779 in een vergadering van den Pangéran, pembaraps (districtshoofden) en proatins (dorpshoofden) onder leiding van John Marsden werden vastgesteld, zijn door de opneming in de «History of Sumatra» bewaard gebleven. Evenals zulks bij latere adatrechtcodificaties het geval geweest is, is ook in 1779 door het Europeesche be-

[1] De publicatie van de History of Sumatra werd vertraagd door het uitblijven van verschillende inlichtingen, die Marsden, eenmaal terug in Engeland, nog van vrienden en bekenden hoopte te ontvangen. Hij schrijft hierover in zijn Memoir (p. 49): „I was anxious indeed for the receipt of answers to several queries I had left in hands of persons on the spot, whose energy however dit not always equal their inclination to oblige me in committing their observations to writing and this, as well as other accounts, made that I was not in a hurry to publish".

stuur getracht om op sommige punten zijn invloed te doen gelden door het aanbrengen van wenschelijk geachte wijzigingen in de bestaande adat. Waar dit geschied is, wordt echter tevens vermeld, hoe de vroegere toestand was.

Na een korte inleiding, waaruit de wijze waarop en de reden waarom deze verzameling van adatrechtbepalingen tot stand is gekomen blijkt, opent de codificatie met het hoofdstuk «Bechars» (inheemsche rechtszitting, afgeleid van becharro = bitjara = spreken). Het geeft aan, welke hoofden gerechtigd waren tot zitting nemen in de rechtbank, ieders aandeel in de betaalde gerechtskosten (béo) en de berekening van de béo. Verder blijkt er uit, dat rechtsvorderingen van meer dan 5 dollars niet buiten tegenwoordigheid van den Resident of zijn «assistants»[1] (vertegenwoordigende den Pangéran van Soengai Lemau) mochten behandeld worden. Als teeken, dat de partijen in een civiele zaak genoegen zouden nemen met de te geven beslissing, betaalde zoowel eischer als verweerder een «soocoo» (ƒ 0.50). Dit teeken diende tevens als borgstelling voor de «chogo» (tjogo of tjoego), een door de rechtbank na verhoor van partijen vastgesteld bedrag, dat geacht werd de uiterst denkbare schade te boven te gaan. De gerechtskosten werden naar deze chogo berekend.

In het tweede hoofdstuk «Inheritance» werd bepaald, dat bij achterlating van een testament, hetgeen destijds wel even zeldzaam geweest zal zijn als thans, de daarin uitgedrukte wil zou worden opgevolgd. Ab intestato erfden de zoons met gelijke aandeelen van den vader; alleen de «pesakko»- (poesaka) goederen kwamen onveranderlijk aan den oudsten zoon alléén. De vrouw en dochters waren afhankelijk van de zoons. Deze bepalingen golden alleen bij het «joojoor» (djoedjoer) of koophuwelijk. Bij het semendo- of parentale huwelijk waren de erfgenamen de overblijvende echtgenoot(e) en de kinderen (dus niet alleen de zoons). Stierf een der echtgenooten kinderloos, dan kwam de halve nalatenschap toe aan de familie van den overledene.

In het hierop volgende hoofdstuk «Outlawry» wordt aan de thans niet meer bestaande vogelvrijverklaring een speciale en be-

[1] Assistants van den Resident, te Lais, waren er te Palik en te Soengai Lemau.

perkte beteekenis gegeven. Onder een outlaw werd verstaan een zoon (of bloedverwant), voor wiens schulden en gedrag de vader (of verantwoordelijke verzorger) niet langer verantwoordelijk wenschte te worden gesteld en met wien hij als gevolg daarvan alle familiebetrekkingen afbrak, na diens schulden tot op den dag van vogelvrijverklaring voldaan te hebben. De outlaw kon op verzoek van de familie terugkeeren. Deze was dan verplicht al de schulden, die de vogelvrijverklaarde in dien tusschentijd gemaakt had, te voldoen, terwijl voor het herroepen van de verklaring (die op schrift gesteld moest zijn en zoowel bij den Resident als bij den betrokken pembarab berustte) een som van 10 dollars en een geit verschuldigd was, ter verdeeling onder den Pangéran en pembarabs. Ten opzichte van den vogelvrijverklaarde golden op strafrechtelijk gebied eenige uitzonderingsbepalingen. Beging hij een moord, dan werd hij zelf ter dood veroordeeld — de eenige lijfstraf, die in het geheele stuk voor komt —; werd hij zelf vermoord, dan was de «bangoon» (bangoen, bloedprijs) niet aan de familie maar aan den Pangéran verschuldigd. Werd hij in een vechtpartij gedood, dan behoefde zelfs in het geheel geen bangoen betaald te worden, evenmin wanneer hij uitweek en later gedood werd. Verwondde de outlaw iemand, dan verviel hij in 3 jaren slavernij bij de Engelsche O. I. Compagnie of bij den Pangéran. Werd hij gehuisvest door zijn familie, dan werd deze geacht hem wederom aangenomen te hebben en verantwoordelijk voor zijn schulden.

Bij diefstal (hoofdstuk 4) gold als algemeene regel, dat de dief het dubbele van het gestolen goed had te betalen behalve een boete van 20 dollars en een buffel, althans wanneer de waarde van het gestolene meer dan 5 dollars bedroeg. Was de waarde minder, dan bedroeg de boete 5 dollars en een geit, eveneens met verdubbeling van de waarde van het ontvreemde. De laatstgenoemde zaken konden door de betrokken dorpshoofden zelfstandig afgedaan worden. Ten opzichte van het bewijs werden in bijzondere gevallen speciale regels in acht genomen. Zoo was de gast aansprakelijk voor het verdwijnen van goederen van den gastheer, bij wien hij den nacht had doorgebracht, wanneer hij vóór daglicht en zonder kennisgeving diens huis verliet. Omgekeerd was de gastheer verantwoordelijk voor de bij hem in bewaring gegeven bezittingen van den gast, althans wanneer niet ook tevens zijn eigen goederen geheel

of gedeeltelijk ontvreemd waren. In dit laatste geval waren beiden verplicht onder eede te verklaren, dat zij niet in den diefstal betrokken waren. De eed werd afgelegd op den Koran, dan wel op een graf van voorouders, al naar gelang de Mohammedaansche godsdienst de overheerschende was of niet.

Een afzonderlijk hoofdstuk wordt gewijd aan den bangoen of bloedprijs, die varieerde naar den maatschappelijken stand van den verslagene (van 80 tot 500 dollars). Naast den bangoen was de dader de «tippong boomee» (tepoeng boemi, zuivering van den grond) verschuldigd, die alleen bij moord op een vogelvrijverklaarde, of op een op heeterdaad betrapten roover, achterwege bleef [1]. De bangoen voor een pembarab of een proatin werd verdeeld tusschen den Pangéran en de overige pembarabs eenerzijds en de familie van den verslagene anderzijds. De overige bangoens kwamen toe aan de familieleden, na aftrek van 10% («addat oolassan») [2] voor de districts- en dorpshoofden. Voor het dooden van een slaaf moest de helft van diens koopprijs als bangoen betaald worden, terwijl voor het dooden van gezins- of familieleden eveneens een reeks afzonderlijke bangoens opgesomd worden. Ook voor menschenroof was de bangoen verschuldigd. Bij verwonding heette de schadeloosstelling «pampay» (pampas). De pampas varieerde naar den aard van de wond en de wijze waarop ze was toegebracht, met weer eenige afzonderlijke bepalingen ten opzichte van naaste familieleden.

Op het gebied van het schuldenrecht werden in de regeling eenige wijzigingen in de bestaande adat gebracht. Had tot dusverre gegolden, dat de vader of het familiehoofd aansprakelijk was voor de schulden van zijn zoons of van de aan zijn zorg toevertrouwde bloedverwant, in 1779 werd uitgemaakt, dat dit voortaan alleen het geval zou zijn, wanneer de vader met het aangaan van de schuldverbintenis accoord ging. Ook werd de interest van geld van 150 % per jaar teruggebracht tot 50 %, terwijl in rechte geen interest over meer dan twee jaar zou gevorderd kunnen worden. Het inlossen van schulden kon geschieden door het zgn. «mengheering» (mengiring oetang, het als schuldpandeling door persoonlijken arbeid inverdienen der

[1] De tepoeng boemi voor moord op een pembarab bedroeg 50 dollars en een buffel, in alle overige gevallen 20 dollars en een buffel.

[2] In later tijd werd onder welasan verstaan 10 % van het bedrag der rechtsvordering als gerechtskosten in civiele zaken.

schuld) met alleen deze restrictie, en hier laten de Engelsche handelsbelangen hun invloed gelden, dat peperplanters niet als schuldpandelingen konden worden genomen, onder bedreiging van straf [1]. Stierf een pandeling gedurende het werk en was er geen borgstelling, dan had de schuldeischer geen verhaal op de familieleden; werd een borg tot betaling gedwongen, dan kon hij van den oorspronkelijken schuldenaar de dubbele som eischen. Ontvoering en verkoop elders van schuldpandelingen werd gestraft met den bangoen, van slaven met betaling van hun koopprijs.

Het uitvoerigst wordt het huwelijksrecht behandeld. De regeling noemt als de toenmaals bestaande huwelijksvormen het «joojoor»-huwelijk (djoedjoer, het patriarchale koophuwelijk), het ambil-anak-huwelijk (de matriarchale vorm, waarbij de man overgaat in de familie van de vrouw en als het ware eigendom wordt van de familie) en het minder gebruikelijke Maleische semendo- of mardika-huwelijk (ouderrechtelijke vorm). Na een beschouwing van de nadeelen, aan de beide eerste huwelijksvormen verbonden, waaronder genoemd worden de groote schulden, die het gevolg van djoedjoer-huwelijken waren, de staat van slavernij van den man in het ambil-anak-huwelijk en de eindelooze rechtsgedingen over den djoedjoer, werd onder Engelschen invloed vastgesteld, dat het ambil-anak-huwelijk voortaan verboden zou zijn. De djoedjoer, die de vergadering niet geheel op wenschte te geven, werd aan bepaalde beperkende regels onderworpen en het semendo-huwelijk den onderhoorigen voor de toekomst sterk aanbevolen. Met betrekking tot den djoedjoer werd uitgemaakt, dat deze voortaan, alles inbegrepen, maximaal 150 dollars zou bedragen. Deze som zou bij het sluiten van het huwelijk in haar geheel moeten worden voldaan (door den man aan den vader van de bruid); gaven de ouders van het meisje uitstel van betaling voor het geheel of voor een gedeelte dan konden zij het ontbrekende later niet meer in rechte vorderen. Waar in het bedrag van 150 dollars ook de «tallee koolo» (tali koelo = verwantschapsband) [2] begrepen was,

[1] No pepper planter to be taken mengheering, under penalty of forty dollars.

[2] Nl. het onvoldaan gebleven gedeelte van den djoedjoer, dat het meisje met haar familie verbonden hield en waaraan de ouders een recht ontleenden om zich ook na het huwelijk nog met haar huwelijksaangelegenheden te bemoeien.

werd de vrouw door de betaling geheel eigendom van den man. Men verwachtte, zooals uit den tekst der bepalingen blijkt, dat het djoedjoer-huwelijk door deze voorschriften grootendeels zou verdwijnen [1].

Voor het semendo- of mardika-huwelijk, waarin beide partijen volkomen gelijke rechten hadden, werd de bruidsschat, die door den man aan de familie van de vrouw betaald moest worden, vastgesteld op 20 dollars en een buffel of, indien dit boven zijn krachten ging, op 10 dollar en een geit. Echtscheiding was op aandringen zoowel van de vrouw als van den man mogelijk. Ging het verzoek hiertoe alleen van den man uit, dan betaalde hij de «charro» (tjaro) van 20 dollar aan de familie van de vrouw; wenschten beiden ontbinding, dan was de man slechts de halve tjaro verschuldigd. De vrouw was nimmer tot deze betaling verplicht. Dit gold ook voor het djoedjoer-huwelijk, zoolang de koopprijs nog niet geheel voldaan was.

Schaking met goedvinden van het meisje had steeds een huwelijk ten gevolge, wanneer de man bereid was den djoedjoer of bruidsschat te betalen. Was het meisje nog niet huwbaar, dan volgde tevens een boete. Een djoedjoer-huwelijk kon nimmer tegen den wil van de ouders in plaats vinden.

Ten opzichte van het ambil-anak-huwelijk werd bepaald, dat de man zich door betaling van den djoedjoer of bruidsschat onafhankelijk kon maken van de familie van zijn vrouw.

Huwelijken van bloedverwanten waren tot in den derden graad, «toongal naynay» (toenggal nenek), verboden. De kinderen van twee broeders mochten niet met elkaar trouwen, evenmin een broederszoon met een zustersdochter, wel echter een zusterszoon met een broedersdochter.

In het djoedjoer-huwelijk kon bij het overlijden van den man diens oudste broeder de achtergebleven weduwe, die niet veel meer was dan een deel van de nalatenschap, ten huwelijk nemen. Waren er geen broeders, dan kon zij aan een der overige bloedverwanten of aan een vreemde uitgehuwelijkt worden.

Huwde iemand een vrouw, die nog een oudere ongetrouwde zuster had, dan was hij verplicht tot de betaling van de »addat pelalloo» van 6 dollars.

---

[1] Ondanks deze en latere pogingen om het djoedjoer-huwelijk te doen verdwijnen is deze huwelijksvorm onder de Redjangers nog zeer verbreid.

Ten slotte bevatte dit hoofdstuk nog eenige strafbepalingen nopens overspel en verkrachting.

Eenige korte paragrafen over «Gaming» en «Opium Farm» besluiten de regeling.

De hierboven in het kort weergegeven inhoud van de »Rejang Laws» vormt de kern van Marsden's uitvoerige ethnologische beschrijving van de Redjangers, en bij geen enkele andere bevolkingsgroep dringt hij zoo diep door in zeden en gewoonten. Zeer nauwkeurig houdt hij de Redjangers van de Maleiers, die in de kustplaatsen veelvuldig voorkwamen, gescheiden, door steeds op de verschillen, tusschen deze beide bevolkingen te wijzen. De Pasemahers behandelt hij eveneens vergelijkenderwijs, als gevolg van de groote overeenkomst met de Redjangers, die hij toeschreef aan vroegere kolonisatie van de laatsten in die streken. John Crisp, de Engelsche Resident te Mana en een groot vriend van John en William Marsden [1], is den auteur bij de beschrijving van Pasemah ongetwijfeld van veel nut geweest.

Bij de beschrijving van de Lampongsche Districten (Lampoon») schijnt Marsden vooral het oog te hebben op de tegenwoordige onderafdeeling Kroei, hetgeen ook begrijpelijk is, aangezien Kroei tot Bengkoeloe behoorde en hij zelf er bovendien op zijn terugreis naar het moederland een kort bezoek gebracht had [2].

Kariger zijn de ethnologische gegevens over Minangkabau, Palembang en Djambi, welke landstreken meer historisch behandeld worden. Marsden bestrijdt de opvatting, dat Minangkabau een kolonisatie zou zijn van Maleiers van het schiereiland Malakka, en komt, vooral op gezag van den reeds genoemden Radèn Toemenggoeng van Madoera tot de conclusie, dat Minangkabau «an original Sumatran empire» was, zij het ook dat taal, zeden en gewoonten sterk door Maleische invloeden waren veranderd en de gelijkenis der beide bevolkingsgroepen zoo groot geworden was, dat «a Menangcabou man» en «a Malay» «naerly synonymous terms» waren.

Met de opmerking, dat Palembang hoofdzakelijk door Javanen bewoond werd en Djambi en de geheele overige Oostkust door Maleiers, althans door een bevolking met nagenoeg dezelfde

[1] Memoir, p. 29.

[2] Memoir, p. 31.

taal en zeden, gaat Marsden de bewoners van deze hem geheel onbekende streken voorbij.

Veel uitvoeriger daarentegen is weer de beschrijving van de Bataks, hetgeen hoofdzakelijk is toe te schrijven aan het feit, dat de Engelschen in de tweede helft van de achttiende eeuw te Natal en te Tapiannoeli nederzettingen bezaten. Meer in het bijzonder schijnt Marsden zijn gegevens te danken aan Mr. Miller, een botanicus, die met den Engelschen Resident te Tapiannoeli, Mr. Holloway, in 1772 een tournee in de Bataklanden deed. Maar bovendien had Marsden niet minder dan drie broeders, die Resident te Natal of Tapiannoeli geweest waren, zoodat hij uitstekend ingelicht kon zijn. Ook te Bengkoeloe heeft hij Bataks ontmoet en ondervraagd, voornamelijk op het punt van de hen toegeschreven anthropophagie.

In de Atjèhers zag Marsden geen oorspronkelijke bevolking, maar een vermenging van Bataks, Maleiers en Mooren. Van hun instellingen, zeden en gewoonten vermeldt hij niets; van hun geschiedenis daarentegen geeft hij een uitvoerig exposé, hoofdzakelijk met behulp van wat voordien op dit punt gepubliceerd was.

Aan het einde van zijn werk merkt Marsden op, dat zijn boek op menig punt onvolledig is, met de verontschuldiging dat de publicatie hoofdzakelijk plaats vond «as laying a fondation stone in a new building, upon which others hereafter might raise a more perfect superstructure». En hierin mag hij dan ook volkomen geslaagd heeten.

VERTALING VAN SARGA IX[1] VAN HET OUDJAVAANSCHE RĀMĀYAṆA.

DOOR

DR. H. H. JUYNBOLL.

Daarop werden de boomen van het Lusthofwoud, toen zij heen en weer geschud werden, vernield, gebroken en verdelgd. Hunne takken werden alle afgebroken en afgerukt. De vogels vlogen alle met groot rumoer en verschrikt weg (1).

Alle wachters waren verbaasd, zoodat zij vluchtten naar de stad. In de residentie gekomen, bogen zij eerbiedig voor de voeten van Rāwaṇa, terwijl zij zeiden (2):

«Verneem onze woorden, o vorst der Godenvijanden! Er is een groote aap, die minachtend optreedt. Hij heeft het Lusthofwoud verwoest, zoodat het vernield en gebroken is en de verspreide bloemen[2] tot asch geworden zijn (3).

«Vroeger hadden zelfs de goden ontzag (voor u), laat staan de menschen, die u allen hulde betuigen, om niet te spreken van de apen, die laagstaande dieren, doch nu heeft een aap geen ontzag (voor u) (4).

«De zon verspreidt midden op den dag eene brandende hitte, zoodat niets koel is door de buitengewone warmte, doch bij den tuin van den vorst gekomen, is zij niet heet. Plotseling wordt zij koel tengevolge van haar eerbied (5).

«Ook de stormwind, die buitengewoon snel blaast, zoodat boomen, door hem omvergerukt, vallen en vernield worden, houdt, wanneer hij in den Lusthof komt, op met snel te waaien, omdat hij bevreesd is en zacht blaast (6).

«De volle maan is daar rond en zelfs in den nieuwen maansnacht is zij helder en schijnt zij onafgebroken met verhoogden glans. Het is toch haar taak, het Lusthofwoud te verlichten (7).

---

[1] Sarga VIII is vertaald in deze Bijdragen, deel 79, p. 569—590.

[2] Kusumawicitra is tevens de naam van het metrum. Vgl. Wṛttasañcaya, vers 59.

«Doch nu is het geheel omgekeerd. Zelfs een laaggeboren aap heeft geen ontzag. Ontwijfelbaar is de tuin van den vorst verwoest, zoodat het schandelijk is, een aap ongestoord te laten begaan» (8).

Vervolgens nadat de wachters gesproken hadden, maakten zij een *sĕmbah*. Daçamukha werd vuurrood van toorn. Daarop werd het reuzenleger opgeroepen, om uit te trekken, met het doel om Māruta's zoon (Hanumān) te dooden (9).

Zij stonden allen gereed, ten getale van honderdduizend, gewapend met bijlen, speren, zwaarden, slagwapens, bogen, steenen en slingers. Die voerden de helden mede, terwijl zij zich op op weg begaven (10).

In den lusthof gekomen, haastten zij zich allen. Als de donder was hun daverend rumoer. Pawana's zoon was vertoornd van gelaat en bromde als het geluid van de wolk, die den ondergang der wereld verkondigt (11).

De reuzen met hunne legerscharen waren te vergelijken met een rivier, die donderend en daverend kwam aanrollen, alsof er juist eene overstrooming was. Pawana's zoon was te beschouwen als de onwrikbare zee, waarin zich dagelijks stroomen storten zonder dat zij vol wordt (12).

De poort van den lusthof was zoo hoog als een *katimang*-boom en een el dik. Daarop nu klom Anila's zoon met het front gekeerd tegen het naderende reuzenleger (13).

Zij allen bereidden zich ten aanval, sommigen bogen zich. Er waren er, die een mes als wapen gebruikten, geducht, naar boven kijkende. Werptuigen en dwarsboomen dienden, om over te trekken (?) [1]. Sommigen schoten met pijlen en stootten met speren (14).

Van hen allen was er niemand, die daar wachtte. De pijlen gleden af en de werptuigen werden afgeweerd (teruggeworpen?). De messen werden stomp, alle werden omgebogen en krachteloos. Van de haren (?) [2] was er zelfs niet één over. Zij werden weggeslingerd (15).

---

[1] Wat *makahalintang* hier kan beteekenen is mij niet duidelijk. De gewone beteekenis past hier niet, tenzij men onderstelt, dat er sprake is van een belegeringstoren, van waar men op de wallen kan klimmen.

[2] Wat hier met *wulu* bedoeld wordt, blijkt niet. Moet men hier denken aan de versiering van mesgrepen met haarbundels, zooals die bijv. op Borneo en Timor gevonden worden? Als *wulu* op de pijlen staat, moet het door „vederen" vertaald worden.

Er waren lange en dikke sandelboomen, alle een vadem dik, recht en hard. Deze nu werden uitgerukt door den aap Hanūmān, om daarmede de reuzen te slaan. Zij sneuvelden, ineengezonken (16).

Er waren er, wier bloed en hersenen uiteenspatten. Hunne ribben kraakten en werden verbrijzeld. (Andere) reuzen zegen neer, omdat hun hals gebeukt werd. Zij braakten bloed en sneuvelden, omverrollende (17).

Er waren er, die eenigszins geschramd werden en die met succes woedend streden. Zij slopen alleen en liepen kruipende (gebogen?). Degenen die voorover vielen, die werden bedolven. Geslagen wordende, braken hunne dijen ineens (18).

Er waren er, wier kuiten en buik geslagen werd. Zij allen werden vreeselijk gewond en hunne ingewanden puilden uit. Zij die gewapend waren met een boog leden pijn, daar zij verpletterd werden. Hun boog werd geslagen, waardoor ook hun kaak geslagen werd (19).

Er waren andere reuzen, die zeer bevreesd en laf waren. Die nu werden door Pawana's zoon snel achtervolgd. Hunne ruggen werden getroffen, terwijl zij geslagen en bekropen werden. Zij stonden kruipende op en liepen gebogen (20).

Er waren er, die ontsnapten en snel wegsprongen. Zij liepen terug en geen was er, die omkeek. Als reebokken, die door leeuwen achtervolgd worden, verspreidden zij zich overal, zwak en gejaagd (21).

Er waren andere reuzentroepen, die dapper waren. Zij herstelden zich en maakten zich snel gereed. Olifanten, wagens en paarden waren hunne vervoermiddelen. Zeer ontstuimig vielen zij aan en stootten zij (22).

Hoe langer hoe feller gromde Pawana's zoon. Zijn lange en dikke staart stond overeind. Zijne haren rezen omhoog, stonden overeind en rezen te berge. Hij klom weder in den k a t i m a n g-boom en zette zich schrijlings daarop (23).

Al dreigende keken de reuzen naar boven. Steenen zoo groot als een buffel waren hunne werptuigen. De borst van Marut's zoon werd getroffen door dit werptuig. Hij stampte (trappelde), doch werd er niet door bezeerd (24).

Hij daalde af naar de reuzen, die op een wagen reden. Dezen schrikten; door hem met zijn knots geslagen, sneefden zij, ineengekronkeld. De wagenmenners verspreidden zich, weg-

springende, hun lijf bergende bij den dood van hunne meesters (25).

Er was ook een reus, die te paard ten strijde trok. Hij hervatte verbitterd den strijd, met een kṛtāla (een soort van wapen) in de hand. Tevergeefs! Op het punt van te houwen, werd hij tegengehouden. Hij sneuvelde ineens, krachteloos, geslagen wordende (26).

Er was ook iemand, die op een olifant ten strijde trok. Door hem voortgezweept, ontsnapte hij en sprong snel weg; bevreesd bij het zien van zijne gewelddadigheid, steeg hij af van den olifant en vluchte hij (27).

Hij (Hanumān) beukte op den voorhoofdsknobbel van den olifant, zoodat zijne hersenen er uitspatten en zijne oogen uitpuilden. Hij brak zijne slagtanden, waardoor deze doorknapten. Hij was als een leeuw, geducht woest en fel (28).

Het leger der heldhaftige reuzen trok te voet op. Op hun beurt hervatten zij den strijd, onwillig om te wijken. «Hoe laag zijn zij, die vluchtende terugkeeren!» Dat zeggende vielen zij allen woedend strijdende aan (29).

Zij omvatten (hem) onstuimig, anderen staken (hem). Zij werden gestompt, hun keel werd toegeknepen, zij werden gestooten en geduwd. Zij werden geslagen met zijn staart en vielen, zich wentelende [1]. Zij sneuvelden zonder iets terug te kunnen doen, opgestapeld en opeengehoopt (30).

Er waren er, die ontsnapten aan den dood; zij nu vluchtten, ter zijde geraakt, niet geheel dood, doch zeer gestooten. Zij bedekten hun hart, vermoeid en bedroefd. Bedrukt weenden zij en kwamen rapport uitbrengen (31):

«Ach vorst! Wij zijn allen vernietigd, tot zelfs onze wapens, paarden, wagens en olifanten. Vroeger waren wij krachtig en kon niemand ons weerstaan. Wat is dit voor een aap, die zoo ontstuimig en krachtig is» (32)?

Daarop nadat de vluchtelingen dit eerbiedig gerapporteerd hadden, werd Daçamukha hoe langer hoe heftiger en driftiger. Aan zijn leger en bevelhebbers gelastte hij, den strijd te hervatten. Zonder te aarzelen gingen zij op weg met hun leger (33).

Van ouds her den vijand overwinnende en steeds zegevierende,

[1] Deze vertaling van kumĕbu-kĕbu steunt op de Bal. vertaling mapupahan in Van der Tuuk's K.W.B. woordenboek (II, 361), waarvoor men mapupuhan moet lezen. Vgl. l.c. IV, 263, o.v. pupuh II.

ervaren in den strijd, onvergelijke strijders. Er waren er, die speren en strikken meevoerden. Zij kwamen luidruchtig, geraas makende, zoo luid als de donder (34).

Hun lichaam was sterk, stevig en hard, zoo vreeselijk en geducht als een berg. Hunne knevels waren zwart en ruig als wolken. Hunne slagtanden waren scherp als de bliksem (35).

Hunne oogen puilden uit, glinsterend en rond, stralend als de zon met hare duizend stralen, heet als het vuur, dat vonken schiet. Hunne wenkbrauwen waren donker als de rook ervan (36).

De voortreffelijke goden waren bevreesd en sloegen de oogen neer, hen ziende. Pawana's zoon was zeer standvastig en onbevreesd, evenals een leeuw, die een woedenden olifant ziet. Hij was onverschrokken en trad hoe langer hoe meer naar voren (37).

Zij begonnen hem te overstelpen en kwamen in dichte drommen. Zij trachtten hem te verstrikken en wierpen hem met speren. Er waren er, die hem met dolken staken of met werpschijven wierpen. Weer anderen beukten hem. Allen traden geweldadig op en trachtten hem te verwonden (38).

Anila's zoon was onbevreesd, toen zij hem trachtten te overweldigen. Hij draaide een stok, zoo lang als een tal-boom, in de rondte. Vooruittredende sloeg hij hen op zijn beurt. Ieder die getroffen werd, werd verpletterd en sneuvelde ineens (39).

Er waren er, die bijna stierven van verbazing en vrees. Allen kermden, maakten geraas en schreeuwden, als geduchte bergen, die instorten. De aarde en het luchtruim werd er door vervuld (40).

Bij hun dood lagen alle lijken op den grond, zoo hoog als een berg en evenveel waren de gewonden. Het bloed stroomde over hun gelaat, zoodat het rood werd, evenals mineralen uit bergholten, al dwarrelend (41).

Nadat het leger der reuzen verdelgd was, stond Hanumān trotsch op. Naar den lusthof, daarheen ging hij, om de zeer schoone koraalboomen te vernielen. Hunne takken waren hoog en groot als de Himawān en als de Meru was de glans van hunne gouden stammen. Vele takken bogen zich naar beneden, alle een el lang, de vertakkingen der twijgen waren gelijk van grootte (42).

Oorbellen, ringen, voetringen, gouden armbanden en Brahmanensnoeren, vingerringen en kruinjuweelen, daaruit bestonden hunne vruchten, van allerlei aard. Zijde en roodzijden kleedingstoffen, fladderend en rood en diademen, dat waren hunne

trillende bladeren, en schitterende paarlen wonden zich om hunne takken, waarvan zij afhingen (43).

Schoon waren de gouden wortels, die zich kronkelden om de takken der koraalboomen. Alle bloemen strekten hun tot bloemen, geurig en welriekend, lotussen, Mimusops elengi, tjampaka's, welriekende Pandanus moschatus-bloemen, Erythrina indica-bloemen, açoka's en mĕlaṭi's, dicht opeen staande puṃnāga's en roode lotussen, angsana's en granaatappels, Nyctanthes arbortristis en mangga's (44).

Die waren het, die vernield werden, verwoest en verdelgd door Bāyu's zoon. De groote takken werden afgerukt en stortten naar beneden, verbrijzeld en met donderend geraas vielen zij. Langkā schudde, alsof het zou verdelgd worden en tevens schreeuwden de reuzen daverend, als teeken, dat alle gruweldaden bedrijvende reuzen zouden vernietigd worden (45).

Toen de boomen in den lusthof vernield werden door Hanumān, trok Akṣa op, vermaard als zoon van vorst Daçāsya, heldhaftig in den strijd, een uitstekende held, zeer krachtig en superieur. Zijn grooten boog nam hij mede en zijne scherpe pijlen (46).

Bij zijn vertrek zag hij, dat de boomen vernield waren, verdelgd en nedergestort en hunne takken afgerukt. Hij spande zijn boog, om Marut's zoon te treffen met zijn Halvemaanspijl. Onmiddellijk daarop werd zijn vijand ineens door hem getroffen. Bāyu's zoon werd echter niet gewond; toen zijne zijde getroffen werd, brak de pijl (47).

Pawana's zoon werd vertoornd en trad hem wreed tegemoet. Hij nam een tak en gebruikte dien om den reus Akṣa daarmede te slaan. Zijn arm werd verbrijzeld, door hem geslagen en hij viel ineens in zwijm en trachtte weg te springen; beroofd en beschaamd vluchtte hij oogenblikkelijk naar zijn wagen en daar rustte hij uit (48).

Zijn gemoed kwam tot bedaren en hij hield op ongerust te zijn; snel knarste zijn wagen. Hij nam pijlen en beschoot wederom Hanumān met zijne schichten. Zijne pijlen vielen dicht opeen, alsof het luchtruim er door bedekt werd. Zij waren als bloemen; vallende op Māruti's borst, braken zij en werden vernield (49).

Hij werd hoe langer hoe heftiger vertoornd, omdat zijne pijlen werden getroffen door Hanumān. Akṣa trad vooruit en beschoot hem wederom met den pijl Saṃhāraraja. Onmiddellijk daarop

zette zich Anila's zoon in beweging en stiet Akṣa met een tak. Zijn arm werd afgerukt, toen hij getroffen werd en hij sneefde ineens. Zijn bloed spatte er uit en hij viel in zwijm (50).

Nadat Akṣa gedood was door Hanumān, sprong deze in de zee en ging zich daar wasschen, omdat hij vermoeid was tengevolge van zijn langdurigen strijd. Daarom [1] begaf hij zich naar den Oceaan, om zich daarin te baden (51).

Na zich verkwikt te hebben met een bad, vloog hij snel weg en ging weer naar den lusthof, om de koraalboomen te vernielen. Hij omvatte hunne takken, zoodat zij afbraken en hunne bladeren verspreid afvielen en hunne vruchten werden afgeschud en vielen, afgebroken bij hoopen (52).

De bloemen der *açoka*'s werd dof en hun stuifmeel vloog weg; de *palāça*'s werden verscheurd en vernield, zoodat er niets van overbleef en de takken der *nagasari*'s werden geknakt en machteloos, geknot en gebroken; de bladeren van de takken der *mangga*'s werden afgebroken (53).

De wilde aardvruchten, die opgestapeld waren en den vollen wasdom bereikt hadden, werden omvergestooten; de *kapuṇḍung*'s werden geveld, zij bogen zich naar beneden, neergedrukt; zijne dicht op elkander groeiende, onrijpe vruchten, die overhingen, werden afgeschud en afgestooten, toen Hanumān er opsprong (54).

De kokospalmen en de *nangka*'s werden vernield, door hem getroffen; de *candana*'s werden ontbast, omdat zij door de stammen der kokospalmen werden getroffen. De jonge vogels waren verdrietig en piepten bedroefd. Zij gingen hunne moeder tegemoet, die aan kwam vliegen (55).

De wilde duiven werden verjaagd uit de vruchtboomen. Er waren apen, die schreeuwden en eekhoorns. De watervogels schreeuwden; bevreesd voor de gebaarde apen, vlogen zij weg met de kraaien. De duiven en tortelduiven werden meegesleept en volgden de papegaaien, die in rijen geschaard waren; bevreesd bij het zien van de behaarde apen, trachtten zij weg te vliegen, vergezeld door de beo's en casuarissen [2]. Een *lutung* [3] keek, een scheeven mond trekkende, geheel alleen op den top van een

[1] In plaats van *matinya* leze men in den tekst: *matangnya*.

[2] *Swari* beteekent of „casuaris" of het is het Skr. *swarin*, geluid makend, schreeuwend.

[3] Een soort langstaartige, zwarte aap (*presbytes Maurus*).

Gintungan-boom, zonder van zijne vruchten te eten, begeerig. De bijen vlogen, zich verlustigende, op de karṇikāra's, die afvielen; de paḍantĕn's werden vernield en geveld, hun stuifmeel werd weggeblazen door den wind (56).

Bevreesd slopen de hazen weg en verscholen zich bezorgd daar onder de saruṇi's, wier bladeren dicht opeen groeiden en wier stammen ruigbegroeid waren. Daar in de eenzaamheid gingen de hazen in, plat liggende, zich schuilhoudende, trachtende voorover te liggen en te rusten. Er waren ook kañcil's, die zich schudden en sprongen. De hazen vlogen snel weg en vluchtten allen verschrikt.

De Yak's vluchtten alle tegelijk in rijen, zich vermakende, langzaam, zeer langzaam gingen zij, traag, heen en weer schuddende. De olifanten waren uitgeput, zwaar, hun buik was drachtig, terwijl zij zich in de lengte uitstrekten. Zij waren onmachtig, daar zij vermoeid waren; zij hijgden en knikten, hun keel was droog; hun tong was bewegelijk en trillend en hing uit hun bek; zij kreunden van vermoeidheid.

De herten vlogen onstuimig weg; snel verwijderden zij zich en volgden hen, doch de miereneters gingen niet mede, niet weifelend, vertrouwend op hun stevige pantser, gingen zij in het kreupelhout, afkeerig van de stekelvarkens, die trachtten hunne geliefden te volgen, voorover liggende onder de puḍak's. «Ach! hoe laag!» dachten de miereneters, «is de liefde der eekhorens».

Zij verscholen zich overal in het kreupelhout en hunne liefelijkheid kwijnde, gescheiden als zij waren van hunne geliefden. Deerniswaardig waren alle dieren, die zich in den lusthof bevonden. Evenzoo de vruchten, het was te betreuren, dat hunne zoetheid geschud werd door Hanumān. Zij vielen alle op den grond, vertreden eu hun sap vloeide, alsof zij bedroefd weenden wegens hunne slechte behandeling, alsof zij vertrapt en verpletterd werden (57).

Nadat Hanumān de koraalboomen vernield had, rustte hij buiten den tuin, in het Westen uit, wachtende op de verbitterde rākṣasa's. Het was zijn wensch, om Daçāsya te bestrijden (58).

«Wanneer Rāwaṇa verbitterd is, laat hij dan hier komen, dan zal Ik hem bestrijden en zijne hoofden bemachtigen, om die aan te bieden aan Rāma, opdat deze voldaan zij en opdat prinses Sītā tevreden zij over mij" (59).

Zoo was het, dat hij dacht. Niet lang daarna kwam prins

Indrajit, beroemd in de wereld, een zoon van Daçāsya, voortreffelijk van kracht, vermaard in de wereld als de dappere Meghanāda (60).

Deze was vertoornd, omdat Akṣa vroeger gedood was en hij had de gelofte afgelegd, dat hij Bāyu's zoon zou vangen. Onmiddellijk daarna trok hij op met zijne gewapenden en hij beval zijne troepen, om dapper te strijden (61).

Zijn wagen was verbazend groot, breed en snel en opgetuigde paarden trokken hem. Scherpe pijlen in menigte waren in zijn wagen en rākṣasa's liepen als wachters vooruit (62).

Hij kwam in den tuin met daverende vaart. Hoe langer hoe meer werd de lusthof vernield en zijne bloemen afgeschud. Hanumān hem ziende, trok hem tegemoet. Hij riep Indrajit toe en sprak snel: (63)

«Komt hier, gij boosdoeners, al gij booswichten! Staat dezen bode van Rāmadewa! Gij allen in Langkā zult door my verdelgd worden, als gij geen hulde brengt aan vorst Rāma.» (64).

Zoo sprak Marut's zoon tot Meghanāda. Deze viel hem aan met zijne zeer woeste troepen. Tegelijk schoot hij op Hanumān, vermetel, terwijl hij nārāca- en bhalla-pijlen op zijn boog spande (65).

Zijne pijlen waren scherp en vielen in dichte menigte, doch zij deerden Hanumān niet en werden verbrijzeld, even als regen op een berg met vele steenen. Zij werden verdelgd en braken, als zij vielen, zonder dat er een overbleef. (66).

Alle troepen van Meghanāda waren zeer geducht van uiterlijk, donker en zeer overmoedig. Zij traden vooruit en overstelpten hem, doch zij werden vernietigd en verdelgd. Hanumān was als de zon, die hen wegvaagde (67).

Hoe langer hoe driester nam Marut's zoon een tak,[1] dien hij gebruikte, om alle rākṣasa's, die naderden te steken. De troepen waren ontsteld bij het zien van de verschillende vormen. Zij waren allen verbaasd en verwonderd, hem ziende (68).

Er waren er, die geheel alleen waren, anderen ten getale van duizend. Toen zij hem tegemoet gingen, sprong hij de lucht in. De rākṣasa's vlogen mede, zeer snel. Toen ging Hanumān weer naar beneden naar den grond (69).

Tegelijk dat zij afdaalden, vervolgden zij Hanumān. Op den

[1] In plaats van pā, zoonls in de uitgave staat, leze men: pāng.

grond gekomen, traden zij allen naar voren. Wederom vloog Hanumān op, zoodat de reuzen te laat kwamen. Zij keken allen naar boven, zuchtende in verlegenheid (70).

Zij werden hoe langer hoe meer vermoeid, uitgeput en onrustig. Marut's zoon maakte gebruik van hunne vermoeidheid. Hij nam een tak van een koraalboom en beukte daarmede op de reuzen, zoodat zij allen verdelgd werden (71).

Toen nu de reuzen, die hem zoo goed bewaakten, gedood waren, naderde Indrajit snel en zijn wagen knarste. Hij beschoot Marut's zoon met scherpe pijlen, doch deze bekommerde zich niet om de pijlen, daar zij afstompten (72).

Zijne paarden traden vooruit als leeuwen, al hinnekende. Tegelijk greep Hanūmān hen en sprong op hen toe. Hij reet de zijden der paarden met zijne puntige nagels open. Er kwam bloed uit hunne neusgaten en het leven verliet hen (73).

Bij hun dood was Meghanāda verbaasd, want vroeger was er nooit iemand geweest, die hen doodde. Alle vijanden waren door hen verdelgd. Het was iets buitengewoons, dat zij door Bāyu's zoon gedood waren (74).

In hunne plaats kwamen zeer krachtige paarden. Zij trokken den grooten wagen, na aangespannen te zijn. In dichte drommen volgden duizend r ā k ṣ a s a ' s als goede bewakers. Zij rukten vooruit, allen wel toegerust (75).

De dappere r ā k ṣ a s a ' s werden in slagorde geschaard, allen niet wijkende voor den vijand, dappere helden. Zij waren voor den wagen als voorhoede. De naam van deze schoone slagorde was ç ā k a ṭ a b y ū h a (76).

De r ā k ṣ a s a ' s stonden in slagorde, volledig toegerust, allen met een zwaard, een boog en een lans. Zij gingen allen vooruit en schoten op Hanūmān. Hunne pijlen waren in dichte menigte en zoo talrijk, dat de hemel daardoor verduisterd werd (77).

Vroeger was er niemand, die hem kon weerstaan. Zelfs god Indra was bevreesd voor zijne scherpe pijlen, want ieder mensch, die daardoor getroffen werd, werd verdelgd en zijne vijanden sneuvelden, zonder dat iemand door hem in leven gelaten werd (78).

Niemand was er, die hun gewicht kon weerstaan, doch Hanūmān deerden zij niet, als zij hem troffen. Wel is waar werden de dijen van Marut's zoon door hen doorboord, doch hij trok de pijlen er niet uit en zij bleven onbewegelijk er in steken (79).

Het is de aard van een grooten held in den strijd, niet on-

gerust te zijn en niets te laten blijken. Daarom zweeg Hanūmān zeer standvastig. De pijlen, die in zijn dij staken, trok hij er niet uit (80).

Toen Indrajit dat zag, werd hij hevig vertoornd bij het aanschouwen van de standvastigheid van Bāyu's zoon in den strijd. Hij spande zijn boog tot de ooren toe [1] en schoot op Hanūmān met den Nāgapāça (81).

Zijn pijl geleek op een slang. Hij was zoo hoog en zoo groot als een lontarpalm en zijne lengte was onmetelijk. Zijne slagtanden waren lang en scherp, zeer vreeselijk. Zijne tanden waren grijnzend en geducht als een bliksemflits (82).

Deze nu wond zich om de armen van Bāyu's zoon. Zijne ribben werden omkneld door den Nāgapāça. Zijne dijen werden gedrukt en gebonden tot aan zijne knieën. Hanūmān viel, getroffen door den Nāgapāça (83).

Doch niet ten gevolge van zwakheid was het, dat hij gebonden werd. Klaarblijkelijk zou de strik verscheurd zijn, indien hij dit gewenscht had. Om een middel te hebben, waardoor hij Rāwaṇa zou zien, dit was de reden, dat hij zich stil overgaf aan de voortsluipende slang [1] (84).

Toen Pawana's zoon gebonden was, waren de rākṣasa-scharen luidruchtig en Meghanāda dreigde en gromde en schreeuwde met zijn volk. Allen traden vooruit, in dichte drommen, al sissende, met de vuisten slaande en beukende. Hanūmān werd niet gedeerd, als ijzer, dat met looden hamers gebeukt wordt (85).

Meghanāda sprak, hopende dat hij zou aangespoord worden door Daçamukha:

«Hei! Verwacht toch niet, dat gij in leven zult blijven! Gij zult niet ontsnappen. Tracht hem toch te pakken en voert hem met u allen voor den doorluchtigen vorst der rākṣasa's! Laat de vorst de onvergetelijke kracht van dezen strik zien!» (86).

Zoo sprak Meghanāda, het woord richtende tot de gewelddadige reuzen. Zij hielden op, hem met de vuisten te stompen en Bāyu's zoon werd snel weggebracht.

«Ach! Wat is deze aap boosaardig, sluw en laaghartig! Doodt

[1] In plaats van ākāra pūrṇṇa, zooals in den tekst staat, leze men: ākarṇṇapūrṇṇa. Dit Skr. woord, dat in het Petersburger Woordenboek ontbreekt, hoewel het in het Skr. Wirāṭaparwwa voorkomt, vindt men ook in de O. Jav. vertaling van het Wirāṭaparwwa, pag. 69 mijner uitgave.

[1] Dit woord bhujanggaprayāta is tevens de naam van de versmaat. Vgl. Wṛttasañcaya, 62.

hem en verbrandt hem en snijdt zijn hals af en drinkt zijn bloed en slaat zijn hoofd af en verplettert het! (87).

«Dit is een sluwe bode van Rāma, wiens doel is, te dooden en ten onder te brengen. Hij doet zich voor als zachtmoedig, om te zien. Let op, hoe gemeen en overmoedig hij is. De rākṣasa's zijn onschuldig en toch wordt al wie vooruittrekt door hem gedood. Ziedaar zijne deugdzaamheid, ziedaar zijne vroomheid, die bestaat in het vermoorden! Foei! Hij is geen ware geestelijke!» (88).

Zoo spraken alle reuzen. Zij juichten en schreeuwden in het luchtruim. Zij gingen weg en kwamen snel terug, terwijl zij Bāyu's zoon aan hem aanboden: (89)

«O vorst! ziehier den boosdoener, die de koraalboomen verwoest heeft. De boomen zijn door hem vernield en geveld, alles wat in het Lusthofwoud zich bevindt» (90).

Toen hem dit medegedeeld werd, was Rāwaṇa vertoornd.

«Laat de booze, misdadige aap sterven!» Zoo sprak hij in zijn toorn (91).

Wibhīṣaṇa ziende, dat Marut's zoon gebonden was, kreeg medelijden met hem en was meewarig. Hij sprak behoedzaam en snel: (92)

«Heer der aarde, Daçawadana! Gehoorzaam de woorden der heilige schriften! Een bode mag niet gedood worden, al is hij ook baldadig.» (93)

HET TATOUEEREN OP ROTE.

DOOR

F. H. VAN DE WETERING.

Tatouëeren heet in het Roteneesch «Balatète», terwijl de getatoueerde figuur «balatetes» genaamd wordt.

De meeste bewoners van het eiland Rote hebben tatouatieteekens, speciaal vindt men ze bij de vrouwen, veel meer dan bij de mannen. Het schijnt dat het tatoueeren op Rote algemeener is geweest, zoodat haast niemand zonder deze teekens was. Wellicht heeft de christelijke beschouwing over leven na den dood velen het onnutte der tatouatie doen inzien. Toch zou ik niet gaarne beweren dat de Roteensche christenen zich niet meer laten tatoueren, integendeel een groot deel onder hen is er nog mede getooid. Wel is de bedoeling dezer bewerking bij velen anders dan oorspronkelijk het geval was, want de heidenen (dinitioe uit het portugeesch: gentio; Rot. Woordenb. Prof. Jonker pag. 89) gelooven dat de dooden met hunne tatouatiefiguren eten kunnen koopen. De overledene kan ook honger gevoelen en zal zich met aardwormen willen voeden. Tot het koopen van deze wormen (kalatik, zoowel aard- als ingewandsworm) bezigt men nu de balatetes, met dien verstande dat men steeds gedeelten der figuren tegen dit voedsel inwisselt. Dit voedsel koopt men van den Heer van den grond (Mani Daè of Bei Daè), die zichzelf met al deze verkregen figuren versiert.

Velen echter tegenwoordig zeggen hiervan niets meer te gelooven, doch zij willen graag getatoueerd worden, omdat zij dit eene mooie lichaamsversiering achten. In hoeverre de christenen hier «twee heeren dienen», kan ik moeilijk zeggen, maar zeker is het dat de heidenen zeer trotsch zijn op hunne lichaamsbeschildering.

Ofschoon sommigen wel tatouatiefiguren bij zichzelf weten te maken, wordt dit toch het werk van vrouwen genoemd. Mannen treden nooit als operateurs op. Er zijn dan ook vrij

veel vrouwen, welke deze bewerking weten te verrichten; zij heeten wel «manabalatetes», die de tatouage maakt.

De leeftijd waarop men voor het eerst deze figuren krijgt is ongeveer twaalf jaar, andere weer ouder. Waarom eerst op dien leeftijd werd mij beantwoord met: «omdat jongere kinderen de pijn niet kunnen verdragen doch lastig zullen worden, zoodat het niet mogelijk zal zijn de geheele figuur af te maken».

Bij meisjes begint men met het eerste figuur aan den bovenkant der dij te prikken, later zal men hieronder nieuwe figuren maken, zelfs tot op de kuit toe, want zegt men hier:» hoe grooter het lichaam wordt, des te meer tatouatieteekens heeft men noodig om later voedsel te koopen voor het groote lichaam».

Tot welken leeftijd menschen getatoueerd worden, kan ik helaas niet opgeven. «Oude menschen tatoueert men niet meer», zeide men mij, doch altijd bleek de bepaling van wat een oud mensch is, heel vaag. Gehuwde vrouwen laten zich nog figuren bij prikken. In zwangerschap mag men zich niet laten tatoueeren, want door deze prikhandeling zal het jonge kind blind ter wereld komen. In den regentijd vindt de tatouatie ongeveer nimmer plaats want dan geven de lontarboomen geen toeak voor de suikerbereiding, hetgeen noodig is bij het maken der benoodigde verfstof. De warme tijd is er dan ook voor aangewezen. Men zegt hier daarom: «laat u niet in den regentijd totoueeren, want dan krijgt ge groote wonden.»

Behalve het bovengenoemde vernam ik in Talae dat men zich daar vroeger ook liet tatoueeren na afloop van eene overwinning in den oorlog om eene herinnering te bewaren.

Gelijk reeds gezegd, vindt men tatouatiefiguren op de dij (poek) namelijk een tweetal soorten, ten eerste de «pinga dalek», d. w.z. de bordjesvormen; ten tweede de «noo dook», dat zijn de palmbladfiguren. De teekens op de kuit (beti boeak) heeten «laboe aik» hetgeen trommelstok beteekent, terwijl de versiering van het scheenbeen (ei sosoloek) den naam van «sasaoek» of kam draagt. Ten slotte vindt men de «inoek» (soort vogel) op den arm geprikt. Ook vindt men wel eens figuren op de borst, doch dat is zeldzaam en naar men mij zeide is dit pas van jongen datum terwijl men 'er louter versiering mee beoogt.

De betaling (sesebak) voor de operatrice (mana balatetes) bestaat uit padi, sirih, pinang, tabak, gedroogde visch en gedroogd

vleesch; rijke menschen betalen zelfs met een varken, een schaap of een geit.

Het recept voor de verfstof (Rot. kadek) bereidt men aldus: Men neemt wat aanzetsel van buiten aan een rijstpot (oele-kadek) en mengt dit met het sap van de vrucht der doornappelplant (Lat.: datura alba, Rot. ndondoak). Deze vrucht wordt boven een halven klapperdop (soè) uitgeperst. Vervolgens wordt dit vermengd met drabbige lontarsuiker (toea mangalilak). Dit mengsel nu moet goed worden geroerd, terwijl het minstens twee dagen dient te blijven staan, alvorens te worden gebruikt. Men zegt dat het zoo langen tijd noodig heeft om goed te mengen en een heldere kleur te krijgen.

Tot het verkrijgen van goede oele-kadek dient men een nieuwe priok te nemen, want het aanzetsel van een oude rijstpan zou geen goede verfstof geven. Opdat dit aanzetsel nu goed zij, neemt men een vrucht van den nitasboom en houdt deze boven het vuur, de rook welke door deze vrucht ontstaat geeft een goeden aanslag tegen de bovenhangende rijstpan.

De instrumenten zijn de volgende:

1° een doorn van een boom welke nggaoek balatetek heet, hetgeen dus beteekent tatouatiedoorn; ook heet deze doorn vaak «dilalioe». Anderen gebruiken den «dilakambak», een doorn van een soort granaatappelboom gemaakt, wederom anderen gebruiken den «ai taoek»-doorn.

Indien men niet den doorn aan het takje laat zitten, hecht men hem aan een stokje van ongeveer een vinger lengte. (Zie Plaat I, fig. A).

2° een ander stokje (ai lilioe) van ongeveer dezelfde lengte waarmee men op den bovengenoemden doorn slaat (zie Plaat I, fig. B).

Alvorens de bewerking aan te vangen, teekent men met krijt of houtskool de gewilde figuren op de huid. Hierna neemt men het eerste stokje in de linkerhand en slaat met het andere houtje op de plaats waar de doorn is. Deze zet men op de met krijt of houtskool aangegeven figuurlijn. Langzaam slaat men nu den doorn in het vleesch om zoo min mogelijk pijn te veroorzaken, terwijl de doorn steeds weer in de zooeven beschreven verfstof wordt gedoopt.

Om het bloed te stelpen, veegt men de gemaakte wond met bladeren van de doornappelplant, of bestrijkt de zieke plek met

het vocht van een vrucht dier plant. Hierdoor houdt het bloeden op, terwijl de zwarte kleur beter indringt.

Na eenige dagen is de figuur duidelijk te zien. Toch gebeurt het wel dat de wond gaat zweren, zoodat er later weinig meer van de bedoelde figuur te zien is, of het heeft een geheel ander aanzien dan oorspronkelijk bedoeld was. Vandaar dat men soms zulke vreemde tatouaties kan zien onder de Roteneezen.

De figuren op de platen zijn duidelijk. Velen laten zich letters op de armen prikken, soms geheel willekeurige, dan weer hun naam of de initialen van vooroudernamen (nade beï baï).

Zulk teekenen van letters op de huid heet ook wel soesoelak, hetgeen juist vertaald «het schrijven» beteekent. De teekenares heet dan «mana soesoelak», die de letters maakt. Ook maakt men wonderlijke combinaties van letters, b. v. een dooreengewerkte K en W.

De platen doen zien:

I de instrumenten waarmede en de plaatsen waar geprikt wordt.

II de plaatsen waar geprikt wordt en de dijfiguren of noo dook.

III de dijfiguren, pinga dalek genaamd.

IV de scheenbeenfiguren, sasaoek geheeten.

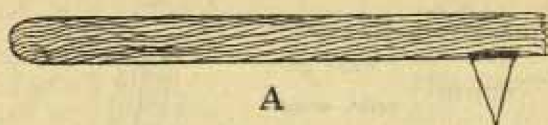
V de kuitfiguren welke laboe aik heeten.

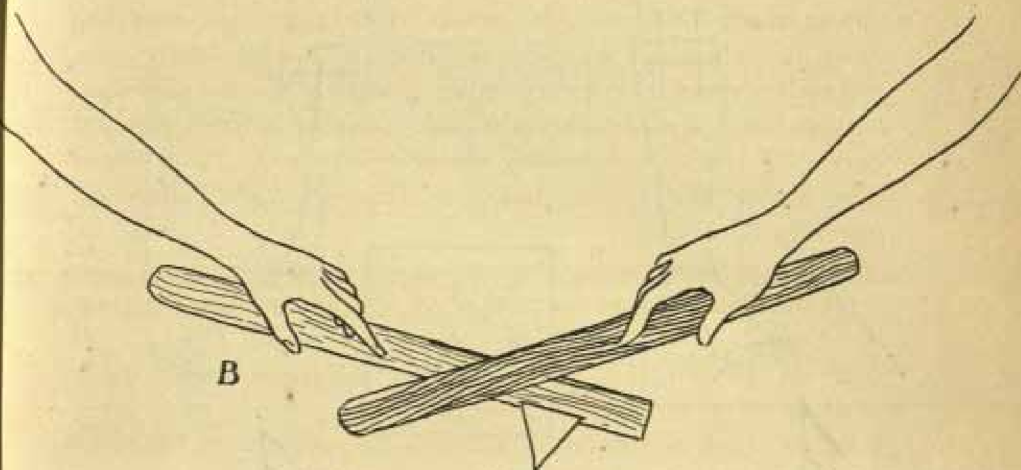
VI de armfiguren of inoek.

Er zijn uit den aard der zaak meer figuren dan hier worden opgegeven, ik koos echter van verschillende plaatsen van Rote een aantal personen en teekende hunne tatouatieteekens. Over deze teekens fantastische beschouwingen te houden ten opzichte van hunne mogelijke beteekenis, durf ik niet, te meer waar de Roteneezen zelve niet de juiste beteekenis wisten. De door mij gegeven hoofdverdeeling lijkt wel de uiterste grens van mogelijke bedoeling terwijl mijne mededeeling gegrond is op hetgeen men er hier van zegt.

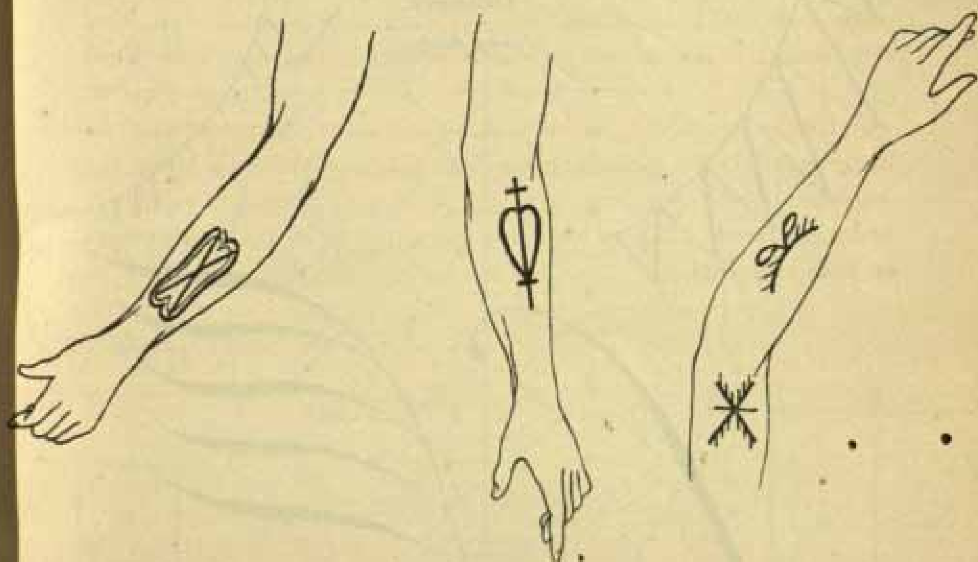
PLAAT I.

TATOUATIETEEKENS DER ROTENEEZEN.

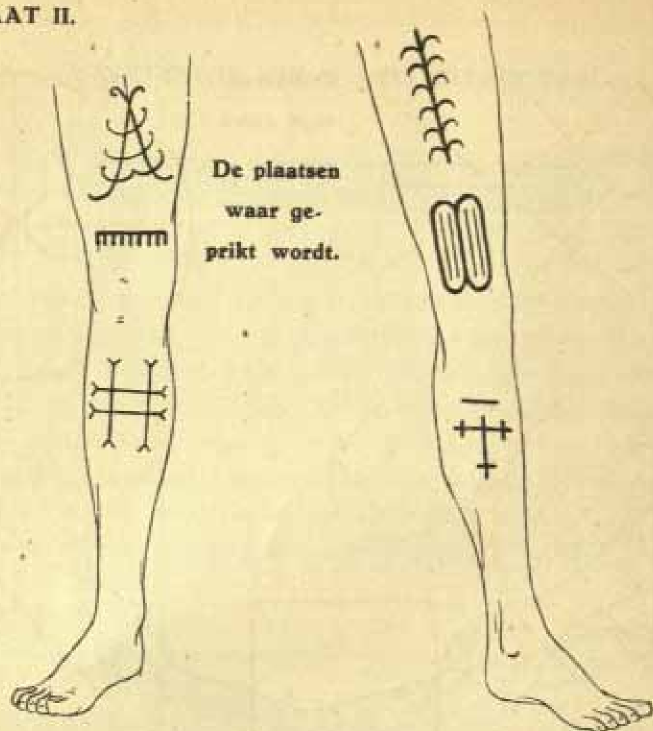




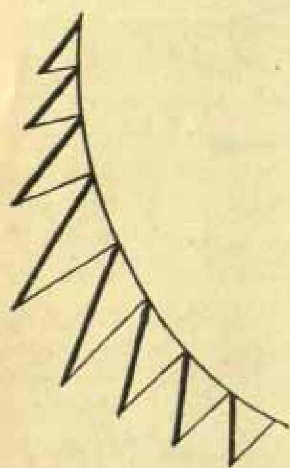
De plaatsen waar geprikt wordt.

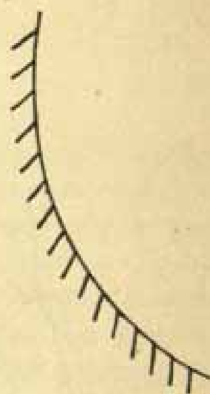


PLAAT II.



De plaatsen waar geprikt wordt.



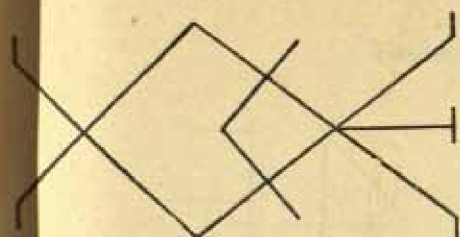


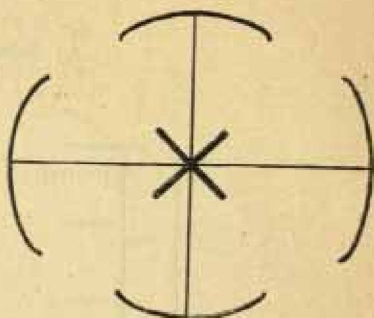
Dijfiguren, noo dook.

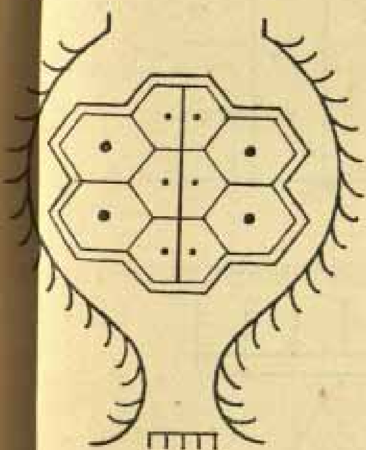


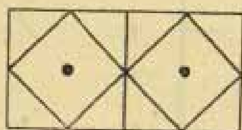
PLAAT III.

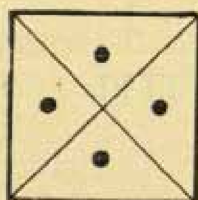
Dijfiguren,
pinga dalek.

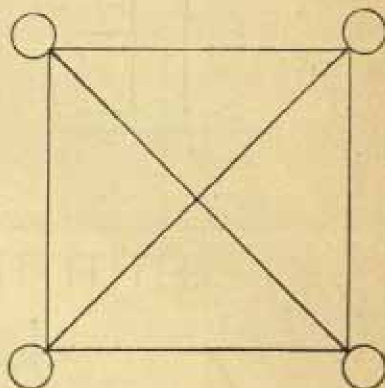


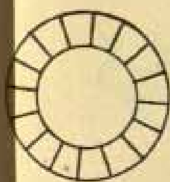


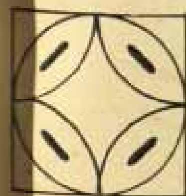


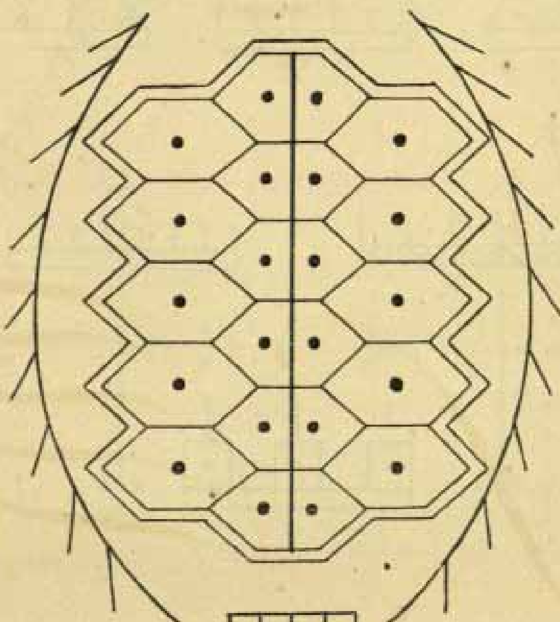


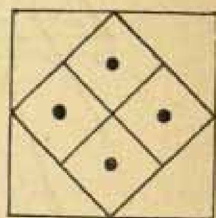


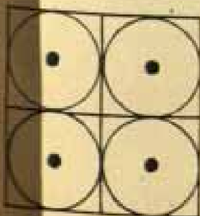


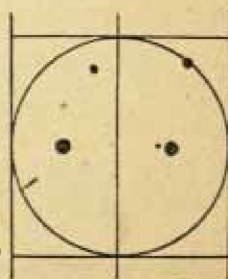






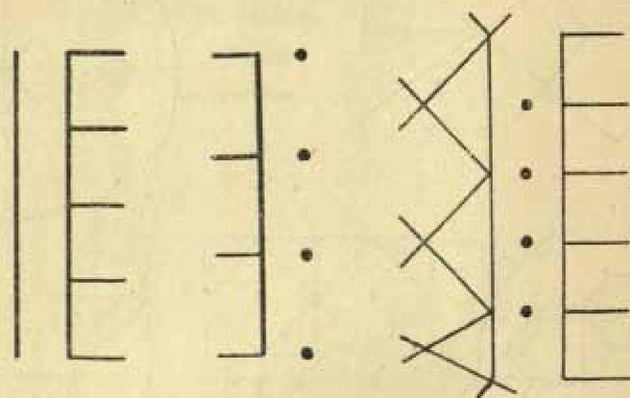


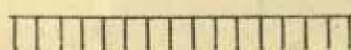


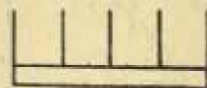


PLAAT IV.

Scheenbeenfiguren, sasaoek.







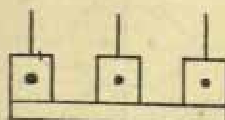






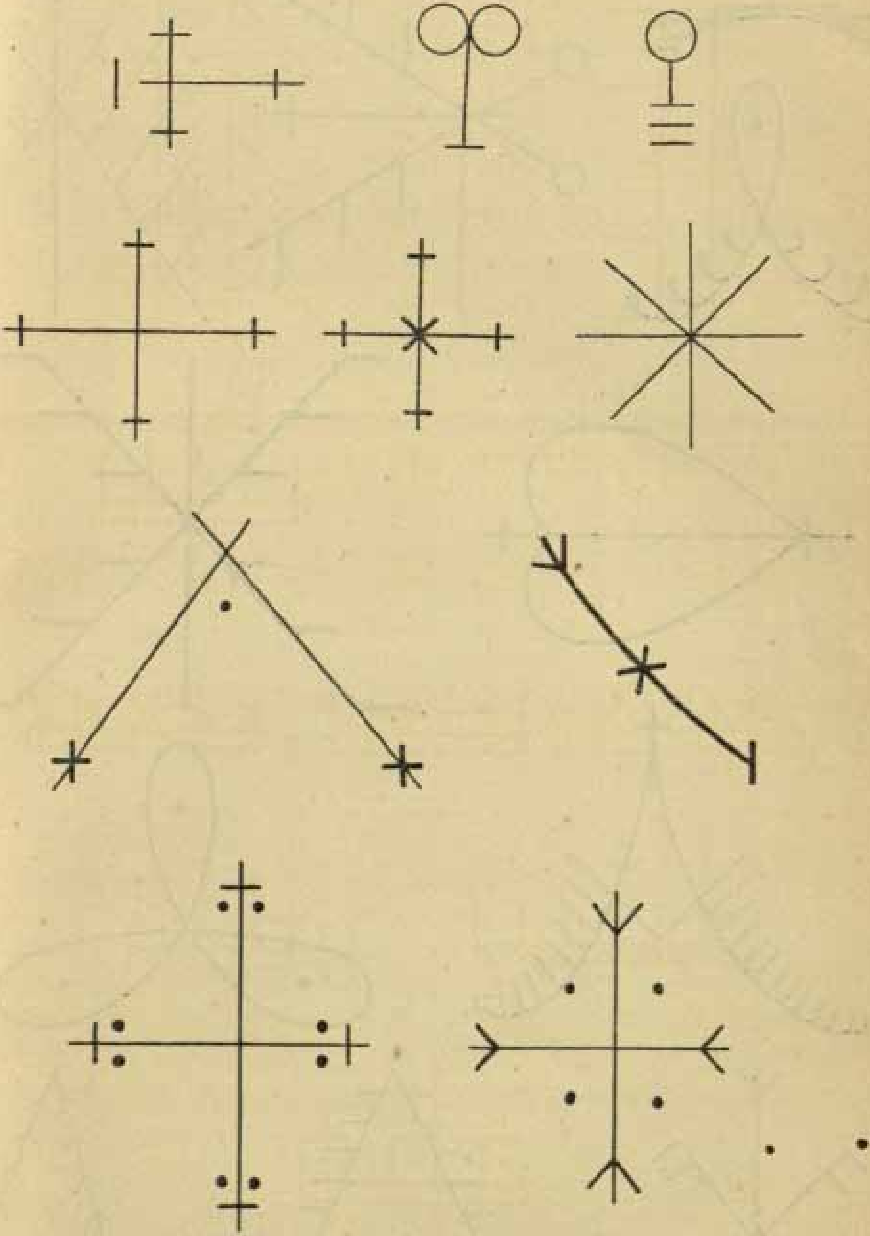






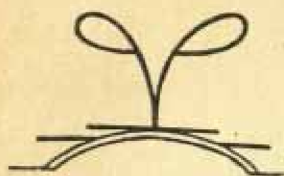
PLAAT V.

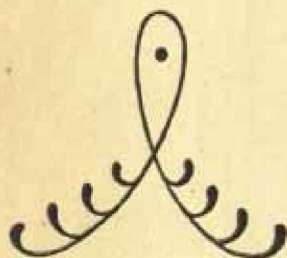
Kuitfiguren, laboe aik.

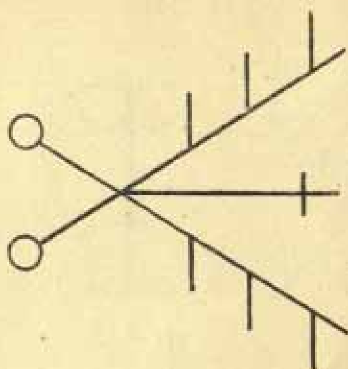


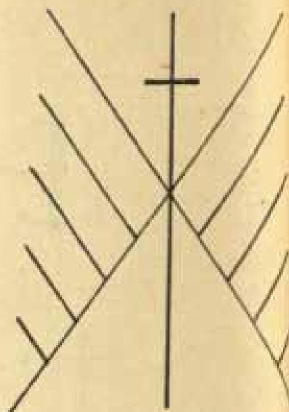
PLAAT VI.

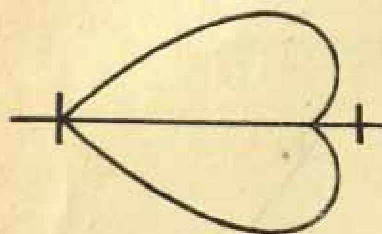
Armfiguren, inoek.

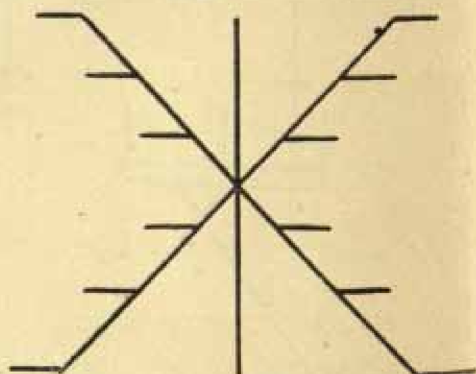


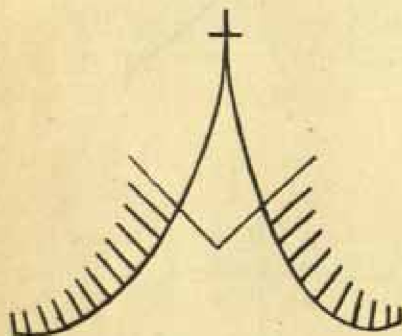


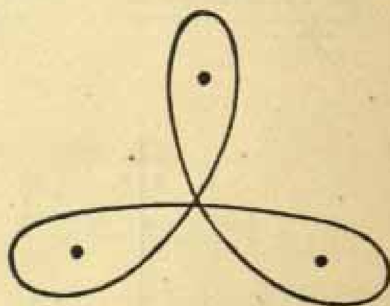


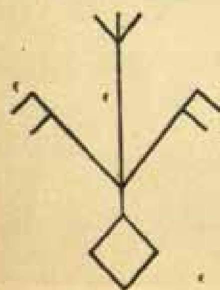


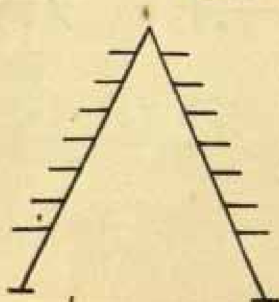


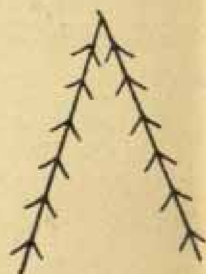


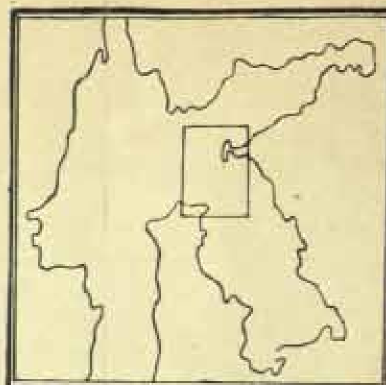












Overzichtskaartje.

Schaal 1:500 000.

Boven Mori

Mori Badi.

Lembo

Matano Meer

Towoeti Meer

Golf van Boni

Peleroe

Tomata

Tanasoempe

Matano

Sorowako

Malili

Wotoe

Kawata

To Padoe

Tabarano

Timampoe

Mohoni

Rontoe

LEGENDA

Wegen

× Verlaten Vestingen

• Bestaande dorpen

DE MORIËRS VAN TINOMPO
(OOSTELIJK MIDDEN-CELEBES).

DOOR

J. KRUYT.

(Met kaart, platen en tekstillustraties).

Inleiding.

§ 1. *Het land en de bewoners.* In het oostelijk en zuid-oostelijk deel van Midden-Celebes wonen eenige stammen, die niet onder één naam samengevat zijn. Zij onderscheiden zich zeer duidelijk van de Bare'e-Toradja's, zoowel door taal als door uiterlijk voorkomen. Wij noemen hen kortheidshalve Moriërs, To Mori. Toen de heeren Dr. N. Adriani en Dr. A. C. Kruyt in 1899 voor het eerst in nauwe aanraking met de Moriërs kwamen, hebben zij dadelijk opgemerkt, dat deze menschen niet tot de Toradja-stammen gerekend kunnen worden. En ook op de taalkaart van Dr. Adriani, behoorende bij deel III der Bare'e-sprekende Toradja's, heeft deze duidelijk aangegeven, dat de bewoners van het oostelijk en zuidoostelijk deel van Midden-Celebes taalkundig tot een andere groep behooren dan de Toradja's.

Hier volgt eerst een vluchtig overzicht van het land, dat de Moriërs bewonen en daarna een globale opsomming der stammen, waarin dit volk verdeeld kan worden. [1]

Wij verdeelen dit gebied in drie landschappen en zullen elk van hen kort beschrijven:

1. Boven-Mori. Dit is het deel, dat aan het Possosche grenst en dat het westelijk woongebied der Moriërs vormt. In het noordwestelijk deel van dit land ligt een hoogvlakte, die geheel bedekt is met alang-alang. Het noordelijk en noordwestelijk deel dezer vlakte wordt bewoond door Bare'e-sprekers. Het oostelijk en zuidoostelijk stuk behoort aan de Moriërs. Naar het zuiden

---

[1] Zie bijgaande schetskaart.

strekt zich een onherbergzaam bergland uit, waarin geen menschen wonen. Ook de bergen, die aan de zuidoostzijde de genoemde hoogvlakte afsluiten, zien er niet gastvrij uit. Maar hier wonen toch de meeste Boven-Moriërs, hier liggen hun vroegere versterkte dorpen en ook hun tegenwoordige woonplaatsen.

2. Beneden-Mori. Ten westen en zuidwesten van genoemd bergland strekt zich een vlakte uit. Dit is «de vlakte», de Lembo. Terwijl de Boven-Mori-vlakte al haar water langs de Laa afvoert, verzamelt de Tambalako het water van de Beneden-Mori-vlakte. Ook deze vlakte is aan alle zijden door bergen ingesloten. Maar langs de Tambalako heeft men een bruikbaren uitweg naar zee en naar Boengkoe. Door het Morokopagebergte loopt een oud pad naar de Laa, die heel goed bevaarbaar is. En ten slotte voert een weg, die zeker even oud is, naar het Matano-meer, naar de plaats, waar vroeger het dorp Sokoio lag.

3. De Merenstreek van Malili, (officieel: het landschap Noeha). Ten zuiden van het zware bergland, dat de Boven-Mori-vlakte aan de zuidzijde afsluit, en van de Beneden-Mori-vlakte ligt een gebied, dat in het noordoosten en oosten begrensd wordt door drie meren, n.l. het Matano-, het Moholona- en het Towoeti-meer. Dit land heeft zijn schoonheid te danken aan de afwisseling van vrij hoog bergland met kleine daar tusschen liggende vlakten (Weoela, Landangi). Ook de meren, vooral dat van Matano, leveren hun aandeel in de schoonheid van het land.

Wanneer we nu de stammen nagaan, die deze gebieden bewonen, dan merken we een groote verscheidenheid op.

1. Boven-Mori. Van de Boven-Moriërs ben ik nog niet voldoende op de hoogte om een juiste indeeling der stammetjes te geven. Vraagt men hiernaar, dan laat elk stamdorp zijn eigen zelfstandigheid gelden en noemt andere menschen «heel anders». De twee stammen der boven-Moriërs, die met nauwkeurigheid aan te wijzen zijn, zijn de To Molio'a en de To Molongkoeni. De overige stammetjes zou ik niet beter aan kunnen duiden, dan door alle vroegere dorpen op te sommen, wat weinig zin heeft. Van de To Molongkoeni moet geconstateerd worden, dat ze niet meer in Boven-Mori wonen, maar reeds sinds vele jaren bezig zijn geweest in de Lembo af te zakken, en nu ook geheel het noordwestelijk deel ervan bezetten.

2. Beneden-Mori. De voornaamste stam, die Beneden-Mori reeds van ouds bewoonde, is die der To Watoe. Een andere, indertijd belangrijke stam is die van Moiki. Het aantal leden van dezen stam is echter zeer geslonken, en het laat zich aanzien, dat de To Moiki zich langzamerhand in de andere stammen zullen oplossen. Wij hebben reeds gezien, dat de To Molongkoeni naar het oosten zijn opgedrongen. Zoo zijn er meer indringers geweest. De vorsten, die eerst met de hunnen in de bergen gevestigd waren, kwamen ook de lagere streken opzoeken. Deze menschen wonen nu in de tegenwoordige dorpen Tinompo en Sampalowo. Toen het gouvernement de werkelijke macht in handen kreeg, mochten de menschen niet meer in hun onherbergzame bergnesten blijven wonen. Zoo moesten ook de To Oeloe Oewoi naar beneden komen, en kregen een plaatsje aan den oostkant van de Lembo. De To Oeloe Oewoi behooren tot de Boven-Moriërs.

3. De Merenstreek van Malili. Tenslotte vinden we in het derde gebied vier stammen wonen. Aan den oever van het Matano-meer wonen de To Matano. Het noordelijkste deel van dit gebied bezetten de To Tambee; deze zijn geheel dezelfde menschen als de zooeven genoemde To Oeloe Oewoi; zij zijn echter naar het zuiden uit de bergen getogen, de laatstgenoemden naar het oosten. De To Karoensi'e bewonen de hooge bergen, die aan den zuidwestelijken oever van het Matano-meer liggen, terwijl het woongebied der To Padoë zich van de Weoela-vlakte tot aan het Towoeti-meer uitstrekt.

Dit is in groote lijnen een beeld van het land en de bevolking. De beschrijving, die in de volgende hoofdstukken gegeven wordt, geldt echter niet alle stammen, die hier genoemd zijn. Ik heb gemeend me te moeten beperken tot een heel kleine groep van menschen en wel tot die, welke ik het best ken. De gegevens, die ik van de To Wotoe, de To Molongkoeni en de To Padoë heb, zijn zoo onvolledig, dat ik ze voorloopig niet publiceeren kan. Hetgeen hier volgt is een poging om de geestelijke kultuur van de Moriërs van Tinompo weer te geven. Het spreekt echter vanzelf, dat hierbij ook onderwerpen ter sprake komen, die voor een veel grootere groep gelden, zooals b.v. wat het heele eerste hoofdstuk behandelt. Dit neemt echter niet weg, dat het beeld, dat ik hier tracht te geven, niet algemeen Morisch genoemd mag worden, maar speciaal Tinomposch.

§ 2. *De gegevens*. De waarde van elke beschrijving hangt af van de betrouwbaarheid van den berichtgever. Deze dient er zich en anderen dus rekenschap van te geven, hoe hij aan zijn gegevens gekomen is, en hoe hij deze bewerkt heeft. Voor zooverre het mij noodig voorkomt en ik daartoe in staat ben, heb ik aan eenige hoofdstukken enkele methodische en kritische opmerkingen vooraf laten gaan. Hier volgen een paar algemeene gezichtspunten voor de beoordeeling der beschrijvingen.

1. Een van de belangrijkste vragen lijkt mij: «Heeft de berichtgever meegemaakt, wat hij beschrijft?» Het geldt hier niet alleen een toekijken, maar meer nog een inleven in al, wat gedaan en gezegd wordt. In dit opzicht ben ik in betrekkelijk gunstige omstandigheden geweest. De verhouding van de bevolking tot de hoogere hoofden heeft weinig verandering ondergaan, doordat de «civilisatie» der Moriërs nog maar in het allereerste stadium verkeert. Deze eigenaardige verhoudingen heb ik dus nog kunnen waarnemen in haar gedempte uitingen van heden. Deze uitingen zijn gedempt, doordat het Gouvernement niet meer kon toelaten, wat vroeger heel gewoon was.

Ook het dagelijksch leven en de vreedzame werkzaamheden liggen voor ons open. Dit is het «gewone» leven, dat toch belangrijker is, dan iets anders. Hiertoe behooren ook de kleine rechtzaken, die men onder elkaar heeft en die door de hoofden beslecht worden.

Tenslotte zijn er ook eenige feesten en ceremoniën, die ik meegemaakt heb, de meeste meer dan eens. Hiertoe behoort het kleine en het groote doodenfeest, en de huwelijkssluiting.

2. Veel echter heb ik nooit meegemaakt of gezien. De ernstige rechtzaken beslechten de hoofden niet meer op eigen gelegenheid. Het recht van slaven te maken of schulden te niet te doen bezitten de hooge hoofden niet meer. Alles, wat met de oorlogvoering en het koppensnellen in verband staat, is geheel verdwenen. Een tempel heb ik in het Morische niet meer gezien. Zoo heb ik ook nog nooit de w o e r a k e of priesteres in actie gezien.

3. Vooral in die gevallen, waarbij van eigen waarneming geen sprake kan zijn, is men van de zegslieden afhankelijk. Het is onmogelijk van elk der gegevens te zeggen van wie ze afkomstig zijn, of precies hoe ik eraan gekomen ben. De meeste dingen heb ik van meer dan één persoon, andere weer door

zien en vragen beide. Mijn voornaamste zegslieden zijn onder de drie volgende groepen te rangschikken:

a. voor de rechtsaangelegenheden, de geslachtslijsten der hoofden en den oorlog heb ik het meest gehad aan de hooge hoofden en hun familie, zooals Pondeloe, Towinangkoe en Koeramie, allen te Tinompo;

b. eenige deskundigen hebben me prachtig geholpen om details van hun werkzaamheden te krijgen, zooals de priesteres (woerake) Warena, de priester (sando) Alipa, de doodenpriesteres (tònggola) Loenga;

c. voor allerlei verhoudingen in het dagelijksch leven (verwantschappen e. d.), gebruiken bij den akkerbouw en dergelijke meer, heeft men zegslieden noodig, die een helderen kijk op hun omgeving hebben en hun eigen «kultuur» actief meeleven. Zulke personen zijn van groote waarde bij het ondervragen, want niet alleen, dat ze positieve mededeelingen kunnen geven, maar ze weten te verwijzen naar anderen, die van dit of dat meer weten. Zulk een persoon is voor mij in de eerste plaats Tonde geweest, een vrouw te Tinompo.

Uit den aard der zaak behooren de legenden, de overgeleverde verhalen ook tot die stof, welke ons mondeling wordt gegeven. De meeste legenden, die hier medegedeeld worden, zijn afkomstig van een Moiki-vrouw. Zij is oud, heel oud en wordt in haar omgeving beschouwd als degene, die 't eigenlijk nog maar alleen goed weet. De menschen in Tinompo zijn nauw verwant aan de To Moiki, daarom heb ik deze legenden genomen in de lezing, die deze Moiki vrouw ervan geeft. Dit geldt van het scheppingsverhaal, en alles wat de vorsten (mokole) betreft. De andere overleveringen zijn alle geheel Tinomposch (alles, wat het bonto-geslacht betreft, zondvloed-verhaal en de verhoudingen tot den «hemel», paradijstoestand, de oorsprong van den dood, de sterrenbeelden, verhouding tusschen mensch en dier).

Tenslotte nog enkele opmerkingen over de taal. Bij het onderzoek had ik het voordeel geen tolk noodig te hebben. De spelling der Morische woorden is heel eenvoudig, doordat het klankstelsel van het Morisch met onze letterteekens heel goed weer te geven is. De toonlooze e kent het Morisch niet, zoodat dit letterteeken overal de klank aanduidt, welke we in het Maleische woord enak, het Fransche être hooren. Alle lettergrepen zijn open, doordat het Morisch een vocalische taal is.

In het verloop van dit opstel zullen meermalen Morische woorden gebruikt worden, waarvoor we geen equivalent in het Nederlandsch hebben of een woord, dat het Morisch niet voldoende dekt. Wanneer wij echter een Morisch woord in den zin opnemen, dan kunnen we dit op twee wijzen behandelen: òf als ware 't een Nederlandsch woord, òf het geheel laten in zijn Morische hoedanigheid. Ik heb gemeend dit laatste te moeten doen. Omdat het Morisch geen meervoudsvormen heeft, heb ik de woorden dus ook in den Nederlandschen zin geen Nederlandschen meervoudsuitgang gegeven; zoo wordt dus het meervoud van lahoemoa niet lahoemoa's, maar blijft lahoemoa, het meervoud van mokole geen mokole's, maar mokole. Dit doet in het begin wat vreemd aan, maar het zinsverband wordt er niets minder duidelijk door, terwijl de Nederlandsche uitgangen aan het Morische woord een wonderlijken klank geven. Nog erger zou het zijn van een Morisch woord een vervoegden werkwoordsvorm te smeden, als b.v. ge-tewoesoe-d. Wij laten de woorden dus zooals ze zijn, indien we niet instaat zijn er Nederlandsche woorden of uitdrukkingen voor te geven.

Het is welhaast overbodig op te merken, dat in dit opstel van volledigheid geen sprake is. Wie den inhoud doorleest, merkt op, dat onderwerpen als »Zwangerschap en geboorte», «Magische voorstellingen en handelingen», «Ziekten en hunne behandeling», «Kunst en nijverheid» en vele andere meer, niet behandeld zijn. Dit opstel wil dan ook niet anders zijn dan een bescheiden bijdrage, die later wellicht aangevuld kan worden.

HOOFDSTUK I.

Geschiedenis.

§ 3. *Inleiding.* De lezing van dit hoofdstuk zal licht teleurstellen, doordat het bovenstaande opschrift de voorstelling wekt, in de eerste plaats van een naar chronologische orde gerangschikte reeks van gebeurtenissen, en pas in de tweede plaats van de poging om die feiten met elkaar in verband te brengen. Wij behooren dus historische feiten te bezitten, alvorens er van een geschiedenis sprake kan zijn. Deze «feiten» echter zijn uiterst moeilijk te ontdekken en met zekerheid vast te stellen, wanneer de bronnen uit ongeschreven overleveringen bestaan. Door dit gebrek aan zekerheid in de weergave der feiten, komt natuurlijkerwijze de tweede zijde der geschiedschrijving, die we zooeven noemden, des te sterker naar voren. Men gaat combineeren en concludeeren om tenminste eenigszins een samenhang in den chaos van feiten en fictie te leggen.

Ik durf niet beweren, dat hetgeen ik in dit hoofdstuk zal mededeelen een «objectieve» weergave van «gegevens» is. Het is echter wel mijn streven geweest de constructie tot een minimum te beperken. Geheel er buiten kan geen enkele beschrijving, want deze is onmogelijk, wanneer de samensteller zelf geen «kijk» op de zaak heeft. Ik hoop er in geslaagd te zijn bij benadering een juist beeld te geven van het verleden der Moriërs, mij daarbij dus gehouden te hebben aan wat de bronnen geven.

De door mij gebruikte bronnen zijn in de eerste plaats de legenden. Bij het gebruik dezer bron ben ik op twee vragen bedacht geweest. In de eerste plaats n.l. de kwestie, in hoeverre deze legenden een juist beeld geven van historische feiten. Voor een eenigszins bevredigende behandeling van dit punt is de studie over een uitgebreider terrein noodig, dan ik in dit opstel behandelen zal. Ten einde dus niet gedwongen te zijn mij te verdiepen in critische beschouwingen en waardeeringen van de legenden, meen ik het beste te doen de meest op den voorgrond tredende episoden zóó weer te geven, als de over-

levering ze vertelt. Ik kies dus uit, wat ik meen dat van belang is. In de tweede plaats deel ik ze mee, gerangschikt onder enkele, zeer algemeen gehouden gezichtspunten. (Zie de volgende alinea). In de paragrafen 4, 6, 7, 9, 10, 12, 14 en 72 heb ik den tekst der legenden in vertaling weergegeven. Ik hoop, dat in het volgende duidelijk genoeg uiteengehouden is, wat de legende zegt en wat de van mijn kant komende constructie onderstelt.

De tweede vraag, die zich voordeed, betreft de onderscheiding dezer litteraire producten. Eenerzijds ontmoet men de moeilijk te trekken scheiding tusschen wat een «legende» en wat een verhaal (Fransch: conte) is, en anderzijds de kwestie, wat met «legende» dan wel met mythe betiteld moet worden. Bij de eerstgenoemde moeilijkheid heb ik me niet op een principieel standpunt gesteld, en me dus niet gehouden aan een meer of minder scherpe begrenzing dezer overgeleverde verhalen (zie b.v. Van Gennep, La formation des légendes, bl. 21 en 22). Maar ik heb me bij de keuze door mijn doel laten leiden. Dit doel was tweeledig: ten eerste te laten zien hoe de legenden wijzen op een reizen en trekken over de zee in vroegere tijden, en ten tweede de geschiedenis der hoofden naar het beeld der legenden weer te geven. Wat ik meen, dat met mijn doel in direct verband staat, heb ik opgenomen. Van ditzelfde standpunt ben ik uitgegaan bij de beoordeeling, wat hier een plaats moest vinden als «legende», en wat beter in het verband van Hoofdstuk IV thuis behoort.

De tweede bron, die ik gebruikt heb, zijn de geslachtslijsten der hoofden. Ook deze bron is allesbehalve onfeilbaar. De oogst op dit terrein valt niet mee, doordat er bij de zegslieden weinig vastheid van weten te vinden is. Toch geloof ik wel, dat deze geslachtslijsten ons een vrij betrouwbaar beeld geven van de opeenvolging der regeerende hoofden in de laatste honderd jaar. Om deze personen heen kunnen minder vaststaande gegevens gegroepeerd worden.

Een derde bron is van anthropo-geographischen aard. Van dit breede terrein heb ik echter slechts een heel klein deel, nauw grenzend aan het gebied der legenden, betreden. Want voor de bestudeering der verkeersfactoren, is een uitgestrekter terrein noodig, dan ons nu bezighoudt, terwijl de van menschen afkomstige werken in steen of in den grond nog maar zeer schaars

bekend zijn. Wat mij echter wel geholpen heeft, is het volgende. De hooge hoofden hebben recht op verschillende stukken grond en meerdere sagobosschen. Één voor één heb ik nagegaan hoe men vroeger aan die bezittingen gekomen is, waardoor eenige eigenaardige verhoudingen in het verleden naar voren kwamen. Deze bron heeft wat betreft het b o n t o-geslacht eenig licht gegeven. Voor de m o k o l e peilde ik haar tot heden met minder gevolg aan.

§ 4. *Reizen en trekken.* Alvorens een legende mede te deelen, die het meest uitgesproken de voorstelling van het voortdurende reizen en verhuizen over zee weergeeft, moet ik er op wijzen, dat in onderstaande legende vele z. g. motieven tot één verhaal samengevoegd zijn. Ik hoop later de mij bekende legenden der Moriërs meer analytisch te kunnen behandelen. Hier gaat het om 't volgende verhaal als geheel genomen.

Eens kregen Datoe en zijn vrouw een kind, een meisje. (Zie over Datoe nader Hoofdst. IV § 60 en 72). Zij verborgen haar op den zolder en stonden haar niet toe, dat ze op den vloer van het huis afdaalde, uit vrees, dat iemand haar zien zou. Daarom heette ze «de Verborgene». Haar eenig gezelschap was een witte hond.

Toen de Verborgene een volwassen meisje geworden was, bleek ze op een gegeven oogenblik zwanger te zijn. Haar ouders ondervroegen haar toen: «Wie heeft je zwanger gemaakt?» Zij antwoordde: «Ik heb geen echtgenoot op deze aarde, die mij zwanger gemaakt heeft.» Haar vader zei toen: «Wanneer dit zoo is, dan moet de hond je bevrucht hebben, want hij heeft je gezelschap gehouden op den zolder.» Onmiddellijk beval haar vader nu zijn slaven alles voor de Verborgene gereed te maken, en haar dan naar «het eiland» te brengen, haar met een slavin, den witten hond, een aarden kookpot, asch van den haard en al haar kleeren. Men bracht haar toen zoover weg dat, wanneer er op een gong geslagen werd, men dit nog net van elkaar hooren kon.

Toen de Verborgene nu met den hond en de slavin op het eiland was aangekomen, bleven ze daar wonen. Het duurde niet lang of de Verborgene baarde een zoon. Haar kind was heel blank, zijn huid was zoo wit als die van de Hollanders. Tijdens hun verblijf daar kreeg de Verborgene zeven kinderen, vijf jongens en twee meisjes. Het gebeurde eens, dat die kinderen een zeil-

prauw voorbij zagen komen; toen gingen ze zich oefenen in het vervaardigen van vaartuigen.

Eens waren ze ten einde raad, want ze hadden geen voedsel meer. Daarom beraadslaagden ze tezamen. De oudste zei toen: «Het is 't beste, dat we een groot vaartuig maken om op een ander eiland te kunnen gaan jagen». Toen hun vaartuig gereed was, scheepten de kinderen zich met den hond (honden?) in, om wilde varkens te zoeken op een ander eiland. Ze kwamen op een eiland aan en doodden er zeer vele varkens. Groot was hun vreugde, nu ze voedsel voor zich gevonden hadden, want ze waren met een nuchtere maag op weg gegaan. Zij keerden dus terug met de boschvarkens, bereidden ze thuis toe en aten ervan.

Nog niet zoo heel lang hadden ze op dit eiland gewoond, of er kwamen telkens veel menschen om handel met hen te drijven. Hierdoor werden ze zeer rijk. Niet lang nadat die menschen begonnen waren handel te komen drijven kwam hun grootvader, de vader van de Verborgene, hen met vriendelijke woorden overhalen elkander weer goed gezind te zijn en weer terug te keeren naar de woonplaats van Datoe (d. i. dus de genoemde grootvader). Maar de Verborgene antwoordde: «Het is beter, vader, dat U ons met rust laat en wij wonen waar we willen. Want het is nog niet lang geleden, dat U ons verstooten heeft. Later zullen wij wel terugkeeren.» Zoo keerde dan Datoe naar zijn woonplaats terug.

Niet lang na het bezoek van Datoe namen zij al hun goederen bijeen en zeilden weg. Ze zetten koers naar de zon.

Tot zoover de legende. Onder hetzelfde gezichtspunt als bovenstaand verhaal, zou ik ook de legende van den grooten vloed hier kunnen mededeelen. Het lijkt me echter beter dit verhaal te plaatsen in het verband van Hoofdst. IV. (Zie § 73).

§ 5. *Nederdaling der vorsten.* Gaan we nu over tot de legendarische geschiedenis der vorsten. Deze vorsten worden met den titel m o k o l e aangesproken. In aanzien onder hen staan de geslachten der hooge hoofden, n.l. de b o n t o en de k a r o e a. De m o k o l e stammen af van een uit den «hemel» (Morisch: l a n g i, Mal. l a n g i t) neergedaalden voorvader. De k a r o e a staat wat positie betreft tusschen de lagere hoofden der verschillende stammen en den m o k o l e in. Terwijl ten slotte de b o n t o een jong opgekomen hoofden-geslacht is, dat in aanzien

en macht sterk wies, schijnbaar onder de mokole stond, maar meer en meer naast dezen kwam te staan.

Na deze algemeene karakteristiek zullen wij eerst de lotgevallen van het mokole-geslacht en de daarmede nauw verbonden karoea nagaan, om te sluiten met de opkomst en de beteekenis der bonto-telgen.

We kunnen zeggen, dat een mokole essentieel een ander mensch is dan een gewone Moriër, hij is een ander wezen. Vandaar, dat in het vervolg van dit opstel in eenige hoofdstukken (n.l. II en IV) zeer beslist de adat van de mokole naast die van het volk gesteld moet worden. De grond, waarop dit anders zijn berust, is hierin te zoeken, dat de mokole oorspronkelijk afkomstig is van een ander land, n.l. «de hemel», langi. Van dit land heeft men een uiterst vaag idee; men weet niet anders, dan dat 't daar hoog boven in 't uitspansel gezocht moet worden (vgl. Hoofdst. IV § 60). In Mori nu zijn drie van elkaar onderscheiden neerdalingsverhalen bekend. Zulk een neerdaling kan op twee wijzen geschieden: een persoon daalt zonder meer op onverklaarbare wijze neer, of wel een bamboe-spruit schiet uit den grond op, en wanneer hij groot geworden is, barst hij open en treedt de mokole naar buiten. Ik merk hierbij op, dat dit laatste geval doet denken aan talrooze verhalen van bevruchting, door dat een dier of man tegen een bamboe urineert, of van een vrouw die water drinkt afkomstig van een plant of uit een varkenspoel en daardoor zwanger wordt, en dergelijke gevallen. Naar ik meen, staan deze motieven naast die der neergedaalde vorsten, aangezien bij deze laatste verhalen geen sprake is van eenige bevruchting.

De drie bedoelde nederdalingen zijn in de overlevering, die ik volg, met elkaar in verband gebracht. Achtereenvolgens zal ik de drie verhalen mededeelen, zonder hun verband te verbreken.

§ 6. *Noemoenoeo*. In de vlakte Melai daalde een man neer, die Noemoenoeo heette. Hij huwde met Welana. Toen ze getrouwd waren, kregen ze een kind, een meisje, dat ze Wamenti noemden. Ze leefden rustig in de Melai vlakte, en Noemoenoeo regeerde als stamhoofd. Alle menschen, die zich onder hem stelden, [1] volgden steeds zijne bevelen op.

[1] Het is opmerkelijk, dat hier niet het gewone woord voor „onderdanen" n.l. palili gebruikt wordt, maar de omslachtige omschrijving: mia aoe metonda ndi ondae, d.i. menschen, die naar hem luisterden, zich onder hem gesteld hadden.

Eens beval Noemoenoeo dat allen, die zich onder hem gesteld hadden, mee zouden gaan om goede sagobosschen te zoeken. Noemoenoeo maakte zich reisvaardig. Al zijn goederen alsook zijn vrouw en kinderen nam hij mee. Zoo gingen ze zwerven om sagobosschen te zoeken.

Het duurde niet lang, of ze kwamen aan een dicht sagebosch. Toen gingen ze sago kloppen om voedsel te hebben. Maar ze raakten in groote verlegenheid, doordat ze geen bak hadden om sagopap in aan te maken. Een van hen nam toen een b o k o e-blad en vouwde dit tot een bakja voor sagopap, en ze aten. Daarom noemden ze dit sagobosch Bokoe, want van een b o k o e-blad had men zich een etensbakje gevouwen. Hierop gingen ze visch prikken in de rivier; dit was de oorzaak, dat men deze plaats noemde: Harpoen-steel.

Toen gingen ze op een berg wonen, Ligisa geheeten.

§ 7. *Ligisa.* Daar aangekomen bouwden ze huizen. Het was daar een goede woonplaats en daarom bleven ze er.

Nog niet lang hadden ze op Ligisa gewoond, of er kwam een bamboe-spruit (van de t o e l a m b a t o e) op uit den grond op het erf van Noemoenoeo. Hij was zoo dik dat, wanneer we hem zouden willen omarmen, de handen niet bij elkaar zouden komen. En allen vroegen zij zich verwonderd af, wat dit toch wel zijn kon. Zij liepen er om heen om te zien, of hij wortels (een stoel) had, maar daarvan was niets te vinden. Noemoenoeo riep nu alle menschen bij elkaar, ook de kinderen en de oude menschen, en hij zeide tot hen: «Niemand mag in deze bamboe hakken, want wij zullen haar met rust laten en groot laten worden.»

De bamboe werd steeds hooger en kreeg bladeren. Toen deze bamboe nu groot was, viel er op zekeren dag een korte regenbui terwijl de zon helder scheen. Deze regenbui werd gevolgd door een regen van speren. Toen deze speren-regen neerkletterde, vluchtten alle menschen in hun dorp, want ze dachten, dat ze zouden moeten sterven en dan wilden ze dit maar liever bij elkaar doen. Maar niemand werd door een speer getroffen.

Toen alle menschen in het dorp verzameld waren, hield de regen van speren op. Nauwelijks was die opgehouden, of men hoorde een knal: de bamboe barstte open. Alle menschen schrokken hevig en waren nieuwsgierig wat daar wel geknald mocht hebben. Toen zij er naar gingen kijken, stond er een

schoone jonge man naast de bamboe. Hij had gouden kleeren aan en stond met zijn voeten op een stuk mawa-weefsel en twee blokken satijn.

Noemoenoeo kwam uit zijn huis om den mokole, die uit de bamboe gebarsten was, eerbiedig te begroeten. Toen zei de mensch die uit de bamboe gebarsten was tot Noemoenoeo: «Neem dit satijnen weefsel; ontrol het en spreid het eene uit over mijn rustbank in uw huis en span het andere er als een hemel boven. Eerst daarna zal ik in uw huis opklimmen. «Noemoenoeo deed wat hem gezegd was, waarop de jonge man zich op de rustbank zette. Hierop vroeg Noemoenoeo: «Wat, heer, wilt u eten?» De mokole, die uit de bamboe gebarsten was, antwoordde: «Wat gijlieden hebt, eet ik. Alleen moogt ge geen voedsel uit een ander huis vragen. Al ware 't, dat gijlieden hier gewend zijt boombladeren te eten, zeer zeker zou ik die dan ook eten.» Noemoenoeo zeide nu zijn vrouw voor hen te koken en de mannen gingen drinken.

Toen de mokole, die uit de bamboe gebarsten was, dronken geworden was, zeide hij tot Noemoenoeo: «Wel Noemoenoeo, het zou werkelijk niet kwaad zijn, wanneer ik maar met je dochter Wamenti trouwde.» Noemoenoeo was bang en daarom stemde hij toe, en zei: «Wanneer u dit wenscht, heer, dan is het goed, dan stem ik erin toe.» De mokole huwde nu met Wamenti en regeerde voortaan over dit dorp. Hij stelde Noemoenoeo als zijn karoea aan. Want hij was de vader van Wamenti, en de schoonvader van den mokole. Want wij zeggen: zoowel Wamenti als de mokole hadden Noemoenoeo tot vader; zoo is dan de karoea te beschouwen als de moeder van het mokole-geslacht.

Hierop volgt een uitvoerig verhaal over den strijd, dien de mokole van Ligisa voert tegen den mokole van Lembe. Waar deze laatste plaats ligt weet men niet te zeggen; ze moet ergens aan de kust liggen en uit het verhaal blijkt ook wel, dat de vorst met prauwen de rivier (Laa) opgevaren is tot Ligisa. Nadat de mokole van Lembe verslagen is, verhuizen de menschen van Ligisa.

§ 8. Alvorens het verhaal voort te zetten, moet ik nog even iets naders vertellen omtrent Ligisa. Bij de plaats waar de wetering van het meertje Tioe in de groote rivier, de Laa, uitmondt ligt een heuvel, Ligisa geheeten. Op dit vlakke stuk moet het dorp van Noemoenoeo gelegen hebben.

Toen ik deze plek bezocht, kon ik duidelijk zien, dat hier een aanzienlijke, versterkte plaats moet geweest zijn. Een aarden wal met sloot er voor getuigt daar nog van. De menschen vertellen, dat er in den grond vele overblijfselen van vroegere bewoners te vinden zijn, als: voorwerpen van ijzer en koper, gebakken potten en goud. Ik zelf heb geen poging gedaan ook maar de meest oppervlakkige opgraving te doen. Daardoor kan ik nu ook nog niets naders mededeelen.

De geheimenissen omtrent Ligisa worden door de goden beschermd. Eens, toen iemand op Ligisa ronddoolde, vond hij een grooten gebakken pot, waarin goud; telkens, wanneer hij het deksel van den pot oplichtte, brak er een geweldige regenbui en storm los. Hierdoor beangstigd spoedde de man zich naar huis. Maar toen hij later met anderen den pot ging opzoeken, was hij niet te vinden. Nog een tweede bewijs: ik had gezegd Ligisa te willen beklimmen, den volgenden morgen vroeg. Dien nacht heeft 't op zulk een geweldige wijze geonweerd en geregend, dat de brug in het dorp Tioe geheel wegsloeg. De menschen zeiden: «Daar heb je 't al.» Wij zien hier dus, dat er een nauw verband gedacht wordt tusschen Ligisa en de geweldige natuurkrachten.

Tenslotte kan ik nog als een eigenaardige bijzonderheid mededeelen, dat dicht bij Sampalowo in de Laa een steenen muur ligt, die dwars door de rivier gaat van den eenen oever naar den anderen. Van dezen muur is alleen bij zeer lagen waterstand iets te zien aan den kant der rivier. Overigens is hij niet anders waar te nemen, dan door met een langen stok den bodem te betasten. Dit laatste heb ik gedaan en ik meen inderdaad, dat daar een steenen muur moet zijn. Dit bouwwerk is volgens de overlevering van den mokole van Ligisa afkomstig. Het ligt nu voor de hand te veronderstellen, dat men hier met een stuwdam te doen heeft, die ten doel had sawahs van water te voorzien. De bevolking weet echter niets van sporen van sawahs aan de oevers der Laa. Het zou ook inderdaad een reusachtige prestatie geweest zijn in zulk een rivier een stuwdam te leggen. Een andere mogelijkheid is, dat de rivier zich verplaatst heeft en nu midden door een oude vesting loopt. Alleen een systematisch en nauwkeurig onderzoek kan eenig licht geven in de vragen omtrent dezen mokole van Ligisa.

§ 9. *Moiki.* Hervatten we ons verhaal op het punt, waar we het afbraken.

Toen nu de mokole van Lembe vertrokken was (n.l. na zijn verpletterende nederlaag), zei Noemoenoeo tot den mokole, die uit de bamboe gebarsten was: «Wij kunnen hier niet blijven wonen, want gindsche lijken (n.l. der verslagenen te Lembe) rieken zeer kwalijk». Niet lang, nadat hij dit gezegd had, kwam er een vogel, die zei: «Te Moiki is 't goed wonen.» Van den rivieroever (dus de Laa) komende, streek de vogel neer op het dak van den mokole. En hij riep steeds: «Te Moiki is 't goed wonen.» Toen beval de mokole, dat men den vogel zou volgen.

De vogel vloog op en ging verweg stroomafwaarts. En men volgde hem gezeten in drie prauwen, twee groote en een kleine. De vogel ging steeds verder en zei: «Te Moiki is 't goed wonen». Toen de vogel aan een zijriviertje kwam, volgde hij dat stroomopwaarts, terwijl de menschen hem achterna roeiden. Aan de Opoesi (een zijriviertje van de Laa, lett. «banaan», «pisang») gekomen, wachtte hij op de menschen. Toen de menschen, die den vogel volgden, aangekomen waren, gingen ze over in de kleine prauw; daarom noemde ze de eene «groot vaarwater» en de andere «klein vaarwater» (hier zijn dus bedoeld resp. de Laa en de Opoesi). Ze stegen uit de prauwen en volgden den vogel over land.

Het duurde niet lang, of ze vonden den vogel neergestreken op een boom. Daar hielden de menschen op en maakten er een hut. Toen ze daarmee klaar waren, namen ze den vogel waar, maar hij ging niet verder. Daarom gingen ze terug en haalden Noemoenoeo met zijn vrouw en den mokole om daar in hutten te komen wonen.

Zoo kwamen dan Noemoenoeo en de mokole, die uit de bamboe gebarsten was, met hunne onderdanen in genoemde hutten wonen. En zij noemden die plaats Morokopa, want daar was hun verzamelplaats (van moroko = verzamelen). Maar nog niet lang had de mokole te Morokopa gewoond, of de vogel liet zijn geluid op Wawo'inia hooren. Daarom verhuisden zij en gingen daar wonen. Toen ze op Wawo'inia waren komen wonen, kregen ze al dadelijk een mooien rijstoogst. De dieren wierpen veel jongen en de menschen vermenigvuldigden zich, zoodat 't er druk werd (levendig). Nauwelijks was het rijstjaar voorbij, of men kon dadelijk weer planten.

Eens op een keer toen 't precies middag was, regende het bij vollen zonneschijn. Toen zond men overal bericht rond, dat

alle menschen in het dorp moesten komen, want dat er misschien iets zou gebeuren. Nauwelijks waren alle menschen bijeen, of de regen hield op en naast het huis van Noemoenoeo daalde een kind neer, gezeten op een koperen schaal met voet, die gedekt was met een stuk mawa-weefsel; het had zijn navelstreng van goud over de schouders geslagen, en een gong was zijn hoed.

De mokole, die uit de bamboe gebarsten was, ging op het neergedaalde kind toe om het op te nemen, want hij dacht: «Ik ben toch ook een neergedaalde mokole.» Toen hij het echter wilde opnemen, huilde het kind. Nu kwam Noemoenoeo naar voren om het op te nemen, en reeds van verre stak het kind de armen naar hem uit. Noemoenoeo nam 't op en bracht 't in huis.

Toen ontbood hij alle vrouwen, die pas een kind hadden gekregen, om het te komen zoogen. Wanneer ze het echter wilden laten drinken, schreide het kind. Toen ontbood hij alle volwassen meisjes om het te zoogen, maar het wilde niet zuigen. Noemoenoeo was ten einde raad. Hij nam het kind op de armen en liep heen en weer, terwijl hij erover nadacht, hoe hij het in leven zou kunnen houden. Terwijl hij het kind voor de borst droeg, zocht het kind met de mond naar de borst van Noemoenoeo, en toen hij het zijn rechter borst gaf, zoog het. De borst van Noemoenoeo gaf melk en het kind dronk. Zoo bleef Noemoenoeo aan den haard zitten, zooals een vrouw pleegt te doen, die pas bevallen is. De rechterborst van Noemoenoeo werd grooter, want daaraan zoog het kind.

§ 10. *Verhouding tusschen den mokole en den karoea.* Tusschen het verhaal betreffende Ligisa en dat van Moiki is een opvallende overeenkomst op te merken. Wanneer men zich n.l. op de nieuwe woonplaats gevestigd heeft, maakt men in beide gevallen een periode van voorspoed door. Heeft deze stand van zaken een tijdlang geduurd, dan daalt de mokole neer. Onmiddellijk sluit deze zich nauw bij Noemoenoeo aan. Herhaaldelijk wordt in den loop van deze legenden verzekerd, dat Noemoenoeo de moeder is van den mokole. Later wordt ditzelfde gezegd van den karoea. Het duidelijkst komt dit uit in de volgende episode.

Te Moiki wonen nu samen de twee neergedaalde vorsten en de karoea (Noemoenoeo). Terwijl in 't begin de mokole van Ligisa nog onderscheiden wordt van het neergedaalde kind,

verdwijnt deze onderscheiding later en spreekt men eenvoudig van den «mokole». Het verhaal zegt nu, dat er twee hoofden van de stammen uit het bovenland, met name Roeroe-hako en Roemba-Roemba, naar Moiki gaan om den mokole te vragen hun vorst te worden. Bovendien vragen ze dan nog, of deze mokole midden onder hen wil komen wonen, n.l. te Wawontoeko. De reeds oud geworden mokole staat toe, dat zijn zoon aan het verzoek voldoet, en dan zegt het verhaal:

Toen antwoordde de mokole: «Het is goed, hij zal te Wawontoekoe gaan wonen. Maar wanneer er moeilijkheden komen, bedenkt dan: zijn moeder woont te Moiki, zijn kookpot en etensgerei zijn hier. Wanneer een mokole zijn opvolger zal aanwijzen, gaat hij eerst naar zijn moeder (d.i. dus de karoea) om dengene voor te stellen, die zijn opvolger zal zijn. De karoea richt dan een huis op en wacht zijn kind daar af; en hij maakt de kleeren gereed van zijn kind, dat mokole worden zal. Evenzoo neemt de karoea niets mee, wanneer hij bij het aanwijzen van den nieuwen mokole naar zijn kind gaat (d.i. dan de mokole van Wawontoeko), want hij is toch immers zijn kind. Dan is er nog één ding, mijn kind, dat ik je opdraag, nu ge op Wawontoeko gaat wonen. Wanneer er een mokole gestorven is, laat dit dan dadelijk aan den karoea weten, want dan kan hij zijn kind beweenen en absolute stilte voor hem in acht nemen. De gouden navelstreng moet ge in Moiki achterlaten, want de karoea bewaart die. Als er een mokole gestorven is, moet deze onder een gordijn (klamboe) geplaatst worden.»

Tot zoover de overlevering. Gaan we de lotgevallen van dit karoea-geslacht verder na, dan zien we, dat het nog lang in eere was, tot na het begin der overheersching van Loewoe (zie § 13). Maar naast dit hoofden-geslacht kwam een jonge en energieke hoofden-stam op, de bonto (zie § 18—21). Gezien den treurigen indruk, die de huidige vertegenwoordigers der karoea-familie maken, kunnen we aannemen, dat degeneratie dit geslacht zoodanig verzwakt had, dat de bonto geen energieken tegenstand vonden, toen ze meer en meer de karoea verdrongen en meer invloed kregen, dan dezen ooit gehad hadden.

§ 11. *Verhouding tusschen Moiki en Mohainga.* Niet alleen in 't Morische zijn er menschen neergedaald, maar dit heeft ook in de merenstreek van Malili om en bij het Matano-meer plaats gehad. Men spreekt van den neergedaalden mokole te Mo-

hainga, een plaats, die vroeger ergens ten zuiden van het tegenwoordige Matano-meer gelegen moet hebben, en van den neergedaalden mokole van Matano (ook Rahampoe'oe genoemd), de plaats, die nu nog bestaat. Van de To Mohainga is nu niets meer over, want de overlevering vertelt, dat deze menschen verhuisd zijn naar Bengko, waar allen met hun dorp in den grond verzonken zijn; vandaar, dat er tegenwoordig een uitgestrekt moeras is. De menschen van Matano onderscheiden zich uitdrukkelijk van de To Mohainga.

In § 9 hebben we gezien, hoe Noemoenoeo de zorg voor een neergedaalden mokole gekregen had. Toen de knaap den huwbaren leeftijd bereikt had, vroeg Noemoenoeo hem of hij niet zou huwen. De jonge man verklaarde toen: «Ik wil niet trouwen, dan met iemand, die gelijk in rang is met mij, die ook is neergedaald.» In dezen tijd nu hoorde men, dat er te Mohainga ook een neergedaalde mokole was, een meisje, dat zorgvuldig verborgen gehouden werd (vgl. § 4). Noemoenoeo zond nu twee mannen uit om heimelijk poolshoogte te nemen en listiglijk de Verborgene over te halen, zich te laten schaken. Ze troffen het goed, want te Mohainga was juist een groot woke-feest in gang (zie Hoofdst. VI § 132—137), zoodat 't er druk was, en vele dingen de aandacht der menschen in beslag namen. Zoo gelukte het hun door list de Verborgene voor hun plan te winnen en spraken ze een tijdstip af, waarop het meisje ontvoerd zou worden.

Toen de verspieders het bericht van hun bevindingen overgebracht hadden, rustte Noemoenoeo een expeditie uit, die hij zelf leidde. Op den afgesproken dag, heel vroeg in den morgen ontvoerde men het meisje. De menschen, die nog druk aan het toemengke waren, of hun roes lagen uit te slapen, hadden niets gemerkt. Maar nauwelijks waren Noemoenoeo en zijn strijders buiten de versterking gekomen met hun buit, of ze hieven den krijgskreet aan, terwijl ze zich zoo snel mogelijk uit de voeten maakten. De To Mohainga schrokken op, grepen hun wapens en zetten Noemoenoeo na. Toen een strijd onvermijdelijk bleek, nam Noemoenoeo het woord en sprak de verbolgen To Mohainga met de volgende woorden aan: «Mijne bloedverwanten, wees niet boos op ons, omdat wij een uwer familieleden zijn komen weghalen; het is niet onze eigen wensch, die we uitvoeren, maar de mokole van Moiki, die ook is neerge-

daald, heeft ons bevolen dit te doen.» De toegesprokenen keerden nu naar hun dorp terug, zij 't dan ook met een bezwaard hart.

De mokole van Moiki trouwde met deze geschaakte Verborgene en kreeg uit dit huwelijk zeven kinderen, waaronder een meisje. Toen ze allen volwassen waren, werd het wenschelijk geacht hun ieder een gedeelte van de bewoonde wereld toe te wijzen. Zoo ging dan ieder naar zijn eigen plaats om er als mokole te heerschen. Slechts van twee hunner weten we meer dan den naam van de plaats waarheen ze gingen, n.l. van den oudsten zoon, die mokole van Wawontoeko werd (zie vorige §) en van de jongste, het meisje, dat tot mokole van Banggai benoemd werd.

§ 12. *Banggai.* De oude mokole van Moiki had aan elk zijner kinderen een woonplaats aangewezen. Ook verdeelde hij al de bezittingen. Van de roerende goederen kreeg de oudste zoon alleen een hond, «die tanden van koper had», en Totopalo (d.i. die den staart afgeknot heeft) heette. Want hij bleef in het land en trok dus de voordeelen van de sagobosschen. Ten slotte zei de vader nog: «Aan jullie jongere zuster hier moet eer bewezen worden. Wanneer er op Banggai een mokole gestorven is, moeten de onderdanen (hier blijkbaar de Moriërs bedoeld) aaneengenaaide sagobladeren (z.g. bola, gebruikt als wand van huizen en hutten) en sago gaan brengen.»

Dan gaat de legende aldus voort: Zoo leefde dan de mokole en kreeg kinderen, en ook leefde de karoea en kreeg nakomelingen.

Toen kwam er eens een gezant van de mokole van Banggai, om uit haar naam aan haar broeder te Wanontoeko zijn hond te vragen. Want op Banggai was een wild zwijn met een ketting, dat herhaaldelijk de menschen bij massa's doodde. Daarom zond de mokole van Banggai dezen slaaf met het doel Totopalo te vragen. Toen de afgezant Totopalo meekreeg, gaf de mokole hem de volgende opdracht: «Gij neemt nu Totopalo mee, maar zeg in waarheid tot mijn jongere zuster te Banggai: wanneer Totopalo mocht sterven, zend dan zijn tanden aan mij terug.»

Toen de afgezant van de mokole van Banggai met Totopalo teruggekomen was, bracht hij de boodschap van den mokole van Wawontoeko over, zeggende: «Uw oudere broer heeft de boodschap meegegeven, heer, dat wanneer Totopalo mocht sterven, u zijn tanden terug moet zenden.»

Men voederde den hond goed. Het duurde echter niet lang of op een dag, toen het in 't oosten begon te lichten, verscheen het wilde zwijn met de ketting weer temidden der menschen. Nauwelijks had men Totopalo (uit huis) op den grond neergelaten, of hij greep het zwijn aan. Drie dagen vochten ze door, totdat ze beiden dood waren en met de pooten recht uitgestrekt op hun zij lagen. Geen van hen beiden had wonden.

Toen de mokole van Wawontoeko vernam, dat Totopalo dood was, vroeg hij om de tanden van zijn hond te sturen. Maar de mokole van Banggai wilde niet aan dit verzoek voldoen. Daarom werd de mokole van Wawontoeko boos, en hij zond een slaaf naar Banggai om tot zijn jongere zuster te zeggen: «Zie, nu mijn jongere zuster mij de tanden van Totopalo niet terugzenden wil, zoo zullen mijn onderdanen niets meer van de sagobosschen als huldeblijk aan haar opbrengen, zij zal geen voordeel meer trekken van de sagobosschen in dit land.»

§ 13. *Verhouding tot Palopo.* De volgende belangrijke gebeurtenis, die de overlevering meldt, is de onderwerping aan Palopo. Dit gebeurde, toen een vrouw mokole was te Wawontoeko, Wedangi geheeten. Hier geef ik in 't kort weer, wat de overlevering omtrent de gang van zaken mededeelt.

Te Wawontoeko hoorde men het bericht, dat Matana door den Datoe van Palopo veroverd was, en het duurde niet lang, of een bode van den Datoe ontbood de mokole tot een ontmoeting te Matano. De mokole droeg het hart zeer hoog en zond den karoea Kelo in haar plaats. Te Matano aangekomen vroeg de Datoe aan Kelo: «Waar is de mokole?» Kelo antwoordde: «Ik ben Kelo, de moeder van de mokole, daarom heeft ze mij gezonden om u te ontmoeten, Heer.» De Datoe zei weer: «Waarom wilt ge u niet onderwerpen? Kelo antwoordde: «Wanneer het aan mij lag, Heer, zou ik me zeker onderwerpen. Maar wellicht, dat de mokole niet wil.» Toen zeide de Datoe: «Kom over vier nachten mijn gezanten tot Oeloe Anso tegemoet, opdat ik wete, of ge u onderwerpt of niet.»

Kelo bracht de woorden van den Datoe aan de mokole van Wawontoekoe over, maar deze zeide: «Het is beter te sterven, dan mij te onderwerpen aan iemand, die als vorst gelijk in rang met mij staat.» Kelo was te Oeloe Anso op den afgesproken dag, maar toen de gezanten van den Datoe niet verschenen,

keerde Kelo terug met de wetenschap, dat de Datoe reeds tot wapengeweld besloten had. Het duurde niet lang of een leger van Loewoeërs belegerde Wawontoeko en nam het na een fellen strijd. Zoowel de mokole en haar kinderen alsook Kelo en zijn broer werden gevankelijk naar Palopo gevoerd. Maar de overige familieleden van de mokole bleven te Wawontoeko achter.

Toen zij eenigen tijd te Palopo gevangen gezeten hadden, stelde Kelo voor zich vrij te koopen. De Datoe had er wel ooren naar, maar Wedangi wilde er voor zichzelf niets van weten, ze wilde niet als overwonnen mokole naar haar land terugkeeren. Zoo kochten dan Kelo en zijn broer zich los, maar de mokole bleef met haar zoon achter.

De Datoe beval deze laatsten nu voor zijn rijsttuin, zijn kippen en varkens te zorgen. Maar de rijst veranderde in alang-alang, doordat Wedangi bij het wieden de alang-alang liet staan en de rijst verwijderde; de kippen stierven, doordat zij ze voerde met vergiftig zaad; en de varkens gingen dood, doordat ze hun vergiftige knollen gaf. De Datoe echter zag in hetgeen gebeurde een openbaring van voor hem ongustig gezinde machten. Daarom stond hij Wedangi en haar zoon toe terug te keeren. Voor zichzelf weigerde Wedangi, maar haar zoon keerde terug. De Datoe zeide tot den terugkeerenden mokole: «Keer terug, mokole, maar vergeet niet uw schatting op te brengen, n.l. elk jaar twee jonge meisjes.» Zoo kwam er dan weer een mokole op Wawontoeko.

§ 14. *Verhouding tot Matano; scheiding in het mokole-geslacht.* Na de onderwerping aan Palopo werd de toestand in Mori van slecht tot erger. Hooren we, wat de overlevering ervan zegt:

De mokole was trouw in het opbrengen van zijn jaarlijksche schatting aan den Datoe van Palopo. Maar 't duurde niet lang, of de onderdanen stoorden zich niet meer aan hun vorst. Ontmoetten de menschen elkaar aan het water, dan gingen ze elkaar te lijf, trof men elkaar op den akker, dan raakte men handgemeen. Daarom vluchtte de mokole naar Matano, terwijl een deel van zijn familie te Wawontoeko achterbleef.

Maar nu raakten de onderdanen geheel ten einde raad, nu ze geen mokole meer hadden. Daarom gingen zij naar Matano om hun mokole terug te halen. Ze zeiden tot hem: Het is beter, heer, dat u terugkeert.» De mokole antwoordde: «De reden, waarom ik niet lang geleden naar Matano gevlucht ben,

was, dat mijn onderdanen mij niet langer wenschten te volgen, velen vochten er maar op los.» De onderdanen antwoordden toen: «Ja, heer, maar bij ons trekken de sporen der hanen krom, de sirih-bladeren vallen af, en er is niemand, die er zich om bekommert.» Toen gaf de mokole toe en hij zeide: «Goed, maar ik wil niet meer te Wawontoeko wonen. Als ik weer teruggekeerd zal zijn, wil ik te Pa'antoöele wonen.»

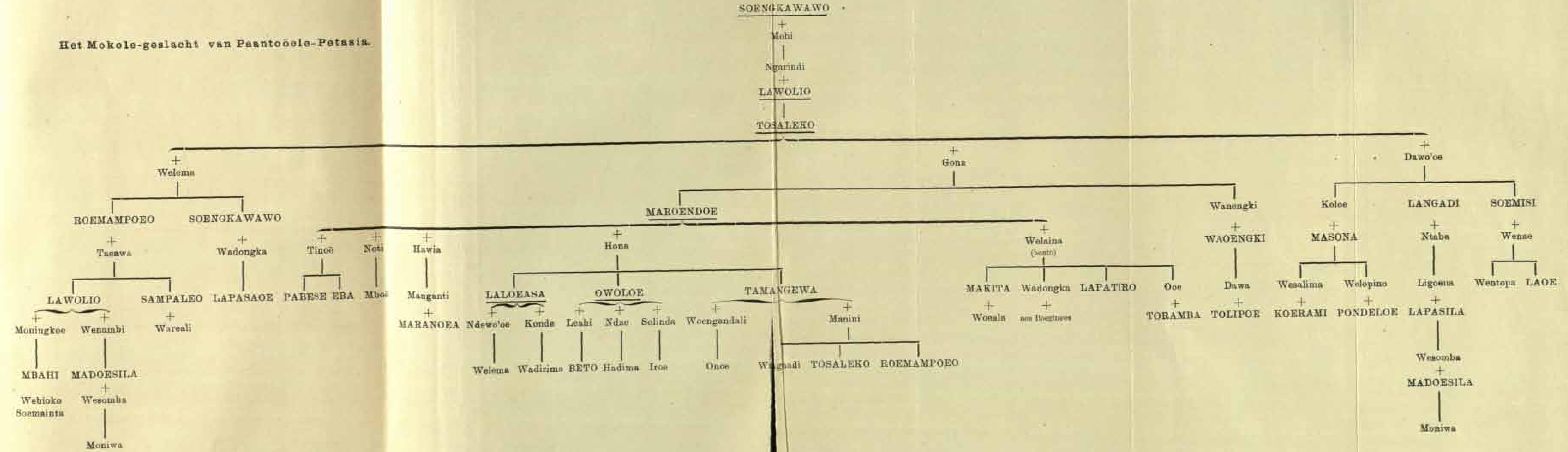
De mokole ging werkelijk naar Pa'antoöele. Daardoor waren er twee woonplaatsen van het mokole-geslacht; Pa'antoöele is de grootste (belangrijkste) van die twee.

§ 15. In aansluiting aan deze legende bezien we van naderbij de betrekking, die er bestaat tusschen Matano en de mokole van Mori. Twee opvattingen staan in het bewustzijn der Moriërs naast elkaar. De eerste is, dat hun tegenwoordige vorsten van Matano afkomstig zijn. De tweede is, dat de mokole van Moiki een zelfstandige mokole-stam vertegenwoordigen. Ook te Matano onderscheidt men: het geslacht, dat zijn oorsprong heeft te Matano en de mokole van Moiki, die van Banggai afkomstig zouden zijn. De legenden, die we tot nu toe gevolgd hebben, huldigen een gewijzigde opvatting; n.l. deze: een tijdelijke uitwijking naar Matano wekt den schijn van de invoering van een ander mokole-geslacht, maar feitelijk zijn ook deze laatsten afstammelingen van den mokole van Moiki.

Uit de overleveringen zoowel als uit de taal en de nog bestaande betrekkingen blijkt, dat Moiki en Matano ten nauwste aan elkaar verwant zijn. Het is mij echter nog niet mogelijk te bepalen, of Matano afhankelijk is van Moiki, dan wel andersom. Aangezien ik momenteel geen reden heb om de hoofdlijn, die in de overleveringen van Moiki ligt uitgedrukt te wantrouwen, houd ik mij hier aan genoemde hoofdpunten. Ik neem dus aan, dat men in Tori reeds een mokole had, voordat men er een van Matano ging halen. Het is niet onwaarschijnlijk, dat het Moiki-geslacht zoodanig gedegenereerd was, dat van zijn invloed op de bevolking niet veel meer overbleef en de onordelijke toestanden steeds grooter omvang aannemen. Van ouds was de residente der Moiki-mokole Wawontoeko. Toen de Moriërs nu een nieuw begin maakten door een mokole van Matano te halen, kon deze niet ook te Wawontoeko gaan wonen, maar stichtte hij een nieuwe residentie te Pa'antoöele. Van dit oogenblik af kan men zeggen, dat er in Mori twee heerschers zijn,

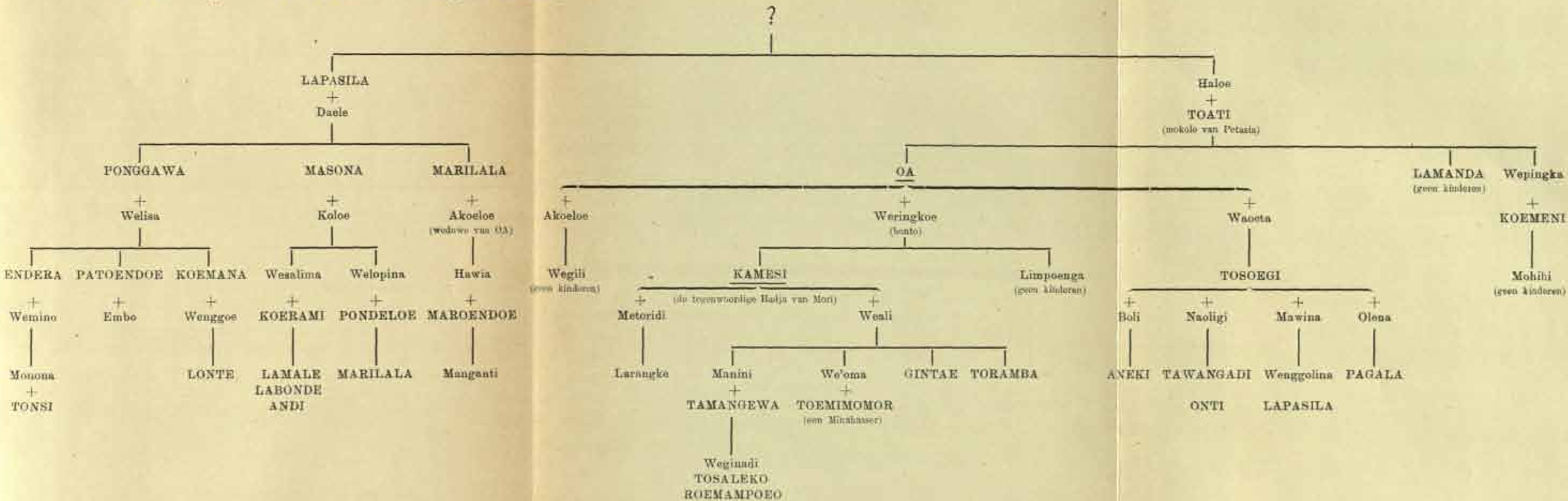
Bijlage I.

Het Mokole-geslacht van Paantoöele-Petasia.



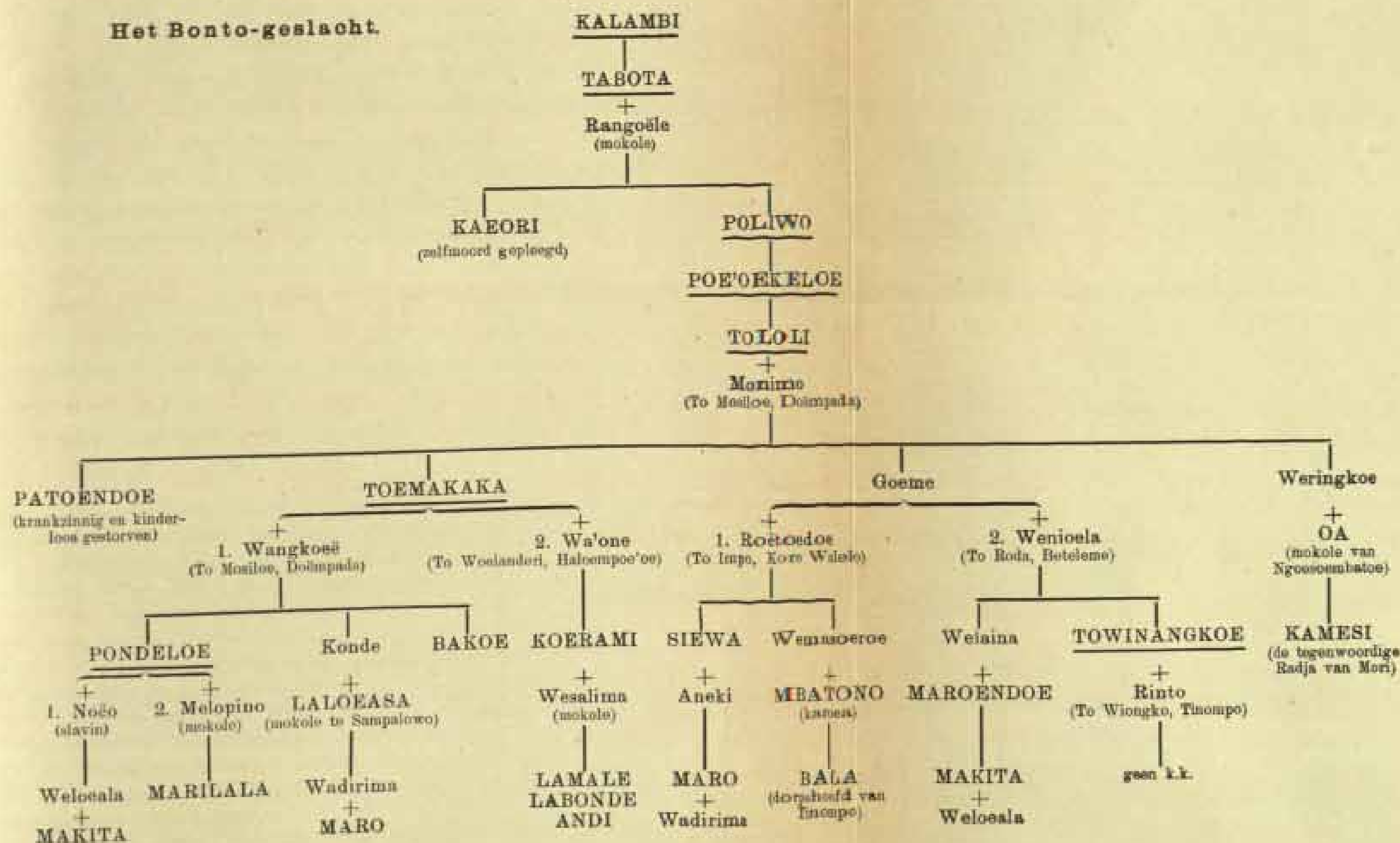
Bijlage II.

Het Mokole-geslacht van Wawontoeko-Ngoesoembaloe.



Bijlage III.

Het Bonto-geslacht.



waarvan die te Pa'antoöele, later te Petasia de invloedrijkste is. De *mokole* van Wawontoeko verplaatste later ook zijn residentie, n.l. naar Ngoesoembatoe, dat oorspronkelijk een nederzetting der To Moiki was.

Vanaf de stichting van Pa'antoöele begint zich de historie met scherper lijnen voor ons af te teekenen. Want tot dat tijdstip loopt de geslachtslijst van het *mokole*-geslacht van Pa'antoöele op. Toch is ook deze bron troebel, en wel door twee oorzaken: ten eerste doordat men klaarblijkelijk hier en daar een generatie overslaat; en ten tweede doordat men onder de *mokole*-telgen herhaaldelijk dezelfde namen tegenkomt en dit het geheugen der familiekenners op een dwaalspoor brengt. Nu nog is het speciaal in *mokole*-familie's gewoonte om kinderen naar een voorouder te noemen. Als Bijlage I voeg ik aan dit opstel een geslachtsboom der vorsten van Pa'antoöele-Patasia toe, zooals ik die opgeteekend heb [1].

Een bevredigenden stamboom van het *mokole*-geslacht van Wawontoeko-Ngoesoembatoe, heb ik ook zelfs onder de To Ngoesoembatoe niet kunnen verkrijgen (zie Bijlage II) [2]. Van de zijde der Pa'antoöele-stam wordt beweerd, dat ook het andere *mokole*-geslacht een uitlooper is van hun stam. Ik betwijfel echter de juistheid hiervan:

---

[1] Ter nadere verklaring van de als Bijlagen I, II en III gegeven geslachtslijsten diene het volgende. De namen der mannen zijn geheel met hoofdletters gedrukt, die der vrouwen met gewone letters. Het teeken + geeft aan, dat de boven elkaar staande personen met elkaar gehuwd zijn. Heeft een man meer dan één vrouw gehad, dan worden de bij hem behoorende + teekens door een accolade samengevat. Verder zijn de namen der regeerende hoofden, voor zooverre ze bekend zijn, onderstreept. Ten slotte zij nog opgemerkt, dat deze geslachtslijsten slechts een uittreksel geven.

[2] Het onbevredigende ligt hierin, dat men na eenige geslachten opgeklommen te zijn tot een vraagteeken komt. Men weet n.l. niet meer wie de vader van Haloe (een vrouw) is geweest. De vorsten van Wawontoeko, die weinig te beteekenen hebben gehad, zijn uit het geheugen van het nageslacht verdwenen. Iets dergelijks heeft ook in de geslachtslijst van Bijlage I plaats gehad. De vrouw Ngarindi, vorstentelg van Pa'antoöele-Petasia, is gehuwd met Lawolio, een vorstenzoon van Pampawoe, een onbeduidende zijtak van Ngarindi eveneens. Men komt echter tot een schijnbaar bevredigende oplossing, door een bekende figuur uit het grijs verleden tot vader van Ngarindi te maken. Soengkawawo toch is de vorst van Matano, die met zijn broer Lamale naar Mori is geroepen. Bij den geslachtsboom van de vorsten van Pa'antoöele-Patasia heeft men dus een vast punt, vanwaar men uit kan gaan, n.l. een van de uit Matano gekomen vorsten; het veel oudere geslacht van Wawontoeko-Ngoesoembatoe mist zulk een vast punt.

1. omdat Wawontoeko veel eerder een mokole gehad heeft' dan Pa'antoöele;

2. de band tusschen de mokole van Ngoesoembatoe (Wawontoeko) en de karoea van Moiki ook nu nog nauw is, terwijl die van Petasia (Pa'antoöele) niets met hen uit te staan hebben.

Wij komen dus tot de conclusie, dat in Mori twee nauw aan elkaar verwante, maar naast elkaar staande mokole-geslachten bestaan, waaronder dat van Wawontoeko-Ngoesoembatoe ouder is dan dat van Pa'antoöele-Petasia. Tot het eerstgenoemde geslacht behoort de tegenwoordige Radja van Mori, Kamesi of Ede geheeten. Van het tweede geslacht stamt het districtshoofd van Sampalowa af door zijn vader Maroendoe, die te Woelanderi bij zijn verzet tegen het Gouvernement gesneuveld is. In aanhangsel II vindt men den geslachtsboom van Kamesi (de Wawontoeko-Ngoesoembatoe-stam) voor zoover mij die bekend is.

§ 16. *De macht van den mokole.* In het volgende hoofdstuk zullen wij zien, dat de Moriërs geen slavenstand kennen. Alleen de mokole bezit slaven, en in navolging van dezen ook de bonto. Over deze slaven handelen we nu niet, maar bezien een oogenblik van meer nabij de positie van den mokole tot zijn vrije onderdanen in 't algemeen.

In de Inleiding is reeds medegedeeld, dat de Moriërs in vele stammen zijn in te deelen. Elke stam of clan heeft zijn hoofd en oudsten, die in eigen kring alle zaken regelen; zelfs de beslissing over oorlog en vrede berust in hun handen. Zij kunnen steeds zoowel in kleine als in groote aangelegenheden geheel zelfstandig en buiten den mokole om optreden. Deze laatste staat in beginsel boven, maar ook buiten het interne gemeenschapsleven van de onderdanen. Vandaar, dat het mogelijk is, dat twee stammen als de To Molongkoeni en de To Watoe met elkaar een oorlog te beginnen, zonder dat de mokole er in gekend wordt. Telkens nu wanneer zulk een conflict ontstaat, is er voor den mokole een gelegenheid zijn invloed te vermeerderen. Wanneer n.l. niet een der partijen of beide uit eigen beweging zich tot hem om steun wenden, dan biedt hij zijn bemiddeling aan om tot een minnelijke schikking te komen. Slaan beide partijen die af, dan moet hij een gunstiger oogenblik afwachten. Maar in den regel wil een der partijen

het aanbod wel aanvaarden; wijst de tegenstander nu de inmenging van den mokole af, dan treedt deze in het strijdperk aan de zijde van hen, die wel van hem gediend zijn (zie Hoofdst. III § 56). Zoo gebeurde het in den zooeven genoemden strijd tusschen de To Molongkoeni en de To Watoe. De laatsten wezen de bemiddeling van den mokole af, waardoor deze de To Molongkoeni steunde met het gevolg, dat de leider der To Watoe, Tole geheeten, zich niet kon handhaven.

Zoo ook was het zaak voor den mokole om daar, waar men hem beleedigde, onmiddellijk met kracht op te treden. Indertijd moet Maroendoe een zaakgelastigde gehad hebben, die bij de uitvoering der opdrachten van den mokole altijd zeer onhebbelijk optrad. Dit begon de To Molio'a te vervelen en zoo kwam het, dat ze hem bij een volgend bezoek doodden. Onmiddellijk toog Maroendoe in eigen persoon met een troep gewapenden naar den schuldigen stam en strafte hen gevoelig af.

Wij kunnen dus zeggen, dat de positie van den mokole voor een groot deel afhangt van het persoonlijk optreden en het inzicht van hem, die deze hooge plaats inneemt. Nu begrijpen we ook, hoe de mokole van Wawontoeko zijn invloed absoluut kon verliezen; men joeg hem niet weg, bewees hem misschien wel eer, maar men stoorde zich niet in het minst aan hem; de mokole kon den toestand niet meer baas worden. Eerst wanneer de onderdanen zelf zich weer onder hem stellen, wordt hem een nieuw kans gegeven zijn macht, of liever zijn invloed te vestigen.

Nu zou het zeer zeker voor een mokole, en vooral voor een mokole-geslacht een onmogelijke taak geweest zijn alleen door middel van politieke zetten zijn invloed te handhaven. Een vaste kern, waarop hij steeds rekenen kon, was onmisbaar. Deze kern bestond uit de slaven, zoowel erfslaven als de op andere wijze verkregenen. (Zie hierover verder Hoofdst. II § 24).

§ 17. *De karoea i Lembo.* Wanneer we tot heden spraken van «de karoea», dan bedoelden we die van Moiki. Maar naast dit karoea-geslacht kwam een tweede op, dat in aanzien beneden dat van Moiki stond. Onder de Lembo (d.i. «vlakte») verstaat men de heuvelachtige vlakte, die zich in het oostelijk deel van Mori uitstrekt. In dit gebied bevonden zich vroeger alleen de nederzettingen der To Watoe; deze stam bewoont ook nu nog de grootste helft der vlakte, maar van het Westen daalden

de To Molongkoeni van uit hun bergen erin neer, en sedert het Nederlandsch gezag hier de macht in handen heeft, hebben de To Oeloe Oewoi ook een deel aan den westkant bezet. Wanneer we nu spreken van den karoea i Lembo, dan bedoelen we den karoea der To Watoe.

Onder de To Watoe heeft men een legende betreffende de herkomst van hun karoea-geslacht, volgens welke de stamvader vlak na den zondvloed optreedt. Maar deze overlevering is zoo vaag en verward, dat we er niet veel mee kunnen doen. Zeer belijnd en duidelijk is de voorstelling in de legendenreeks die we tot nu toe gevolgd hebben. Daarom geef ik die hier in het kort weer.

De mokole (w. s. die van Pa'antoöele) ging dikwijls naar Matano om er zijn verwanten op te zoeken. Op zijn reis daarheen trok hij door de Lembo en overnachtte bij het stamhoofd der To Meroeroeno (een nu geheel opgelost onderdeel der To Watoe). Daar maakte hij kennis met een volwassen meisje, bij wie hij drie nachten sliep. Toen hij nu na zijn bezoek aan Matano terugkeerde, beviel deze vrouw van een zoon. De mokole zei toen: «Dit kind is niet van mij alleen en daarom erken ik het niet als volbloed mokole. Ik stel hem echter aan als mijn karoea in de vlakte (karoea i Lembo).

De leden van dit karoea-geslacht hebben niet dan zeer plaatselijken invloed. Wellicht dat dit geslacht meer beteekend zou hebben, ware 't niet, dat er een spruit opschoot, waaruit zich een nieuwe boom ontwikkelde, die snel in kracht toenam, totdat de inmenging van het Nederlandsch gezag in de interne aangelegenheden van Mori aan dezen groei een einde maakte. Ik bedoel hier het bonto-geslacht.

§ 18. *De Bonto*. Bij de samenstelling der geschiedenis van dit interessante hoofdengeslacht ben ik in staat geweest alle drie de bronnen, die in § 3 genoemd zijn, te gebruiken. Daardoor kan ik hier met meer stelligheid spreken dan in de vorige paragrafen.

Voor de overzichtelijkheid formuleer ik hier reeds in algemeene termen het resultaat, waartoe ik betreffende de ontwikkeling en beteekenis van het bonto-geslacht gekomen ben. De mokole van Pa'antoöele had moeite zich in den beginne te doen gelden. Zijn oog viel nu op een energiek en knap hoofd der To Meroeroeno (To Watoe), dien hij wist te bewegen op Pa'antoöele te

komen wonen om hem als minister en legeraanvoerder bij te staan. Toen de zoon van dezen eersten bonto reeds ongeveer den middelbaren leeftijd bereikt had, ontstond er oneenigheid tusschen hem en den toenmaligen mokole, waarom hij weer naar zijn stamland terug wilde keeren. Van dit conflikt maakte de mokole van Wawontoeko gebruik om den bonto te winnen. Sedert dien tijd woonde de bonto met den mokole Wawontoeko (later Ngoesoembatoe) samen. Bij deze zwakke mokole-telgen echter maakten de bonto ruim gebruik van de kans hun invloed te versterken, traden steeds zelfstandiger op en handelden geheel als waren zij mokole.

Gaan we nu de verschillende bronnen na, dan zien we het eerste ontstaan van de bonto-waardigheid op de volgende wijze door de legende voorgesteld:

De To Meroeroeno hadden een hoofd, Kalambi geheeten.[1] De mokole van Pa'antoöele zag, dat Kalambi een dapper krijgsman en een goed diplomaat was. Daarom begeerde hij de diensten van Kalambi. Met een list zocht hij hem nu voor goed aan zich te binden.

Eens was er een woke-feest te Pa'antoöele; behalve vele andere hoofden was ook Kalambi aanwezig. Men zat bij elkaar met den mokole en dronk naar Morische gewoonte lustig door, totdat het heele gezelschap rijkelijk aangeschoten was. Op een gegeven oogenblik stond Kalambi op en verwijderde zich een oogenblik. Van dit oogenblik maakte de mokole gebruik zijn drinknap op de plaats van die van Kalambi te zetten, waardoor 't scheen, alsof Kalambi den drinknap van den mokole gebruikt had.

Toen Kalambi nu terugkwam en voortging zijn dorst te lesschen, werd de mokole boos op hem en zeide: «Ge hebt me zwaar beleedigd Kalambi, want ge gebruikt mijn drinknap.» Kalambi nu erkende zijn fout en bood veel goud en buffels om zijn schuld uit te wisschen. Maar de mokole zeide: «Ik wil niets anders aannemen dan alleen dit, dat gij voortaan mij als mijn hoogste dienaar bijstaat en dient.» Kalambi legde zich bij deze beslissing neer, hoewel ongaarne.

§ 19. In Bijlage III vindt men de geslachtslijst van het bonto-

[1] Zoo luidt de overlevering der bonto zelf. De To Watoe beweeren, dat Kalambi een slaaf was van den karoea i Lembo, Kaboesa. Maar dit lijkt me niet waarschijnlijk.

geslacht tot nu toe. Uit deze lijst blijkt, dat men zeven geslachten op zijn minst rekenen kan van Kalambi af tot nu toe. Van elk der achtereenvolgende bonto weet men iets te vertellen.

Kalambi was de eerste bonto en stierf te Pa'antoöele. Zijn zoon Tabota, volgde hem op. Deze had twee zoons, Kaeori en Poliwo. De eerstgenoemde raakte verliefd op de dochter van den mokole, Welena geheeten. De mokole wilde echter niets van een huwelijk tusschen die twee weten, waarop Kaeori zich het leven benam. Door dit voorval was Tabota, de bonto, zoozeer gegriefd, dat hij niet langer te Pa'antoöele wilde blijven en maar liever naar zijn stamland terug wilde keeren. Toen de mokole van Wawontoeko dit hoorde, maakte hij er werk van Tabota voor zich te winnen. Dit gelukte hem, en zoo komt het, dat de bonto van dien tijd af te Wawontoeko woonde.

De opvolger van Tabota was zijn tweede zoon Poliwo. Hier plaatst nu deze overlevering den inval der Loewoeërs en de wegvoering van de mokole Wedangi (zie § 13). Deze Poliwo nu zou na den val van Wawontoeko zeer agressief opgetreden zijn en tot bij Matano toe zijn krijgstochten hebben uitgestrekt. Deze voorstelling strijdt met hetgeen we in de vorige paragrafen mededeelden, want wij stelden de stichting van Pa'antoöele na de onderwerping aan Loewoe, terwijl deze lezing haar ervoor plaatst. Ik meen, dat de overlevering der bonto hier minder waarschijnlijk is dan die der karoea van Moiki, die we in § 13 volgden. En wel op twee gronden:

1. Pa'antoöele is nooit door de Loewoeërs genomen; het zou nu geheel in den geest der Morische vorsten liggen om, wanneer naast eene overwonnen Wawontoeko een aangetast Pa'antoöele stond, uit dit verschil politieke munt te slaan; de mokole van laatstgenoemde plaats n.l. zou zich dan geheel vrij van Loewoe voelen.

2. Het zou onbegrijpelijk zijn, wat de Loewoeërs er toe bewogen zou hebben een vrouw, de mokole Wedangi, wel gevankelijk mee te voeren, en zulk een energiek man als Poliwo rustig op zijn plaats te laten (vgl. hiermee § 13, waar de rechterhand van Wedangi, de karoea Kelo, wel degelijk gevangen genomen wordt). Daarentegen is het zeer wel aan te nemen, dat Poliwo vrij spel had, toen Loewoe reeds in verval geraakt was en hij daardoor expedities kon uitrusten tot bij Matano

toe. Maar dit sluit in zich, dat dit een aanmerkelijken tijd na de onderwerping van Wawontoeko gebeurd moet zijn.

De beroemdste b o n t o is de zoon van Poliwo geweest, Poe'-oekeloe geheeten. Dit moet een buitengewoon krachtig persoon geweest zijn, iemand die zelfstandig optrad en het aanzien van zijn geslacht bevestigde. Zijn naam zullen we in de volgende paragraaf nog eenige malen tegenkomen.

Het was onder zijn zoon Tololi, dat de Hollanders en Ternatanen de Moriërs tuchtigden en daarbij de vesting der To Moiki, Ensa Ondaoe geheeten, innamen (1857). Van toen af dateert ook de definitieve verhuizing van den m o k o l e en den b o n t o van Wawontoeko naar Ngoesoembatoe.

De opvolger van Tololi is Toemakaka, van wien mij niets bijzonders bekend is. Hij was niet de oudste zoon, maar volgde toch zijn vader op, doordat zijn oudere broer Patoendoe krankzinnig geworden was en zich in een melancholieke bui van het leven beroofd had.

De oudste zoon van Toemakaka is Pondeloe, die b o n t o was, toen het Nederlandsche Gouvernement in dit land de leiding nam. Van dat oogenblik af tot 1921 toe heeft hij het ambt van districtshoofd bekleed.

§ 20. Een eigenaardigen kijk zoowel op de ontwikkeling van den invloed van het b o n t o-geslacht als op de politiek, die deze heeren gevoerd hebben, geeft de derde in § 3 genoemde bron, n.l. de wijze, waarop de b o n t o aan de rechten op eenige stukken land en eenige sago-bosschen gekomen zijn. Wij zullen achtereenvolgens eerst de landbezittingen nagaan, en dan de sagobosschen (Mor. t a m b o e n g a).

L a n d b e z i t.

1. B a l o ' a o e (bij Watoerede in de Lembo). Dit is een stuk grasland, waar men de buffels laat grazen (p o m p o t o l a a a m b a o e: waar men de buffels los laat loopen). Reeds van ouds bezit het b o n t o -geslacht dit land, want Kalambi kwam uit deze streek. Een eigenaardig recht was aan dit land verbonden: wanneer een vreemde buffel dit grasland betrad, mochten de bewakers van het land jacht op hem maken. Doodden zij het dier, terwijl het nog op het gebied stond, dan namen de b o n t o en de zijnen het; wist het dier te ontkomen, zij 't dan gewond, dan verloor de b o n t o zijn recht erop, maar liep het weg, met een speer nog in het lijf, dan bleef het 't eigendom van den

bonto. Een vreemde buffel, die op Balo'aoe kwam, mocht dus niet levend ingerekend worden, maar kon wel als jachtbuit in handen van den heer des lands vallen. Wanneer echter een buffel van den bonto de grenzen van Balo'aoe overschreed, zou niemand het durven wagen er een hand naar uit te steken.

2. Kolo-Kolo (gelegen tusschen Tingkea'oe en Wawopada). Dit gebied is het land van een kleinen stam, de To Kolo-Kolo (nu wonend te Wara'a). De bonto rekenen deze menschen tot hun ihi inia (zie § 21), terwijl zij door aanhuwelijking zich rechten op dit land hebben verzekerd. Deze rechten bestaan echter alleen daarin, dat uitsluitend zij met de To Kolo-Kolo de visch uit het daar aanwezige meertje mogen halen.

3. Soele mpinaho (bij Keoe Rea gelegen). Dit land behoorde vroeger aan een kleinen stam, de To Mbelala. Toen deze menschen naar de kust verhuisden, heeft de bonto van eenige geslachten terug dit land van hen gekocht. Ieder mag nu vrij daarop tuinen, maar van de opbrengst moet jaarlijks een gedeelte aan den bonto worden afgedragen, n.l. van elke 1000 bossen rijst 100, terwijl men hem ook geregeld een gedeelte van de komkommers (soeai) en van een soort meloen (Mor. soempere, Mal. laboe), alsmede van de kippen en varkens moet afstaan.

4. Biri bonti (bij Woelanderi) en

5. Wawo opa (bij Lembo Manente). Men zegt op de volgende wijze aan dit land gekomen te zijn. Toen de nieuwe mokole zich te Pa'antoöele gevestigd had, was een van de middelen, die hij aanwendde om een einde te maken aan de voortdurende onderlinge twisten der stammen, hun land onder hen te verdeelen. Bij deze verdeeling kwamen er twee stukken open, die aan niemand toebedeeld werden. Dit waren de landen Biri bonti en Wawo opa. De bonto hebben zich toen over deze stukken land ontfermd. De menschen nu, die op Bari bonti tuinen, moeten van elken oogst 50 op de 1000 bossen rijst aan den bonto afstaan en verder jaarlijks eenige kippen. Zij, die op Wawo opa hun tuinen hebben, behoeven geen jaarlijksche bijdrage te leveren; maar als er een bonto gestorven is, moeten zij het volgende opbrengen: een varken, zes kippen, een draagmand (basoe) gevuld met gestampte rijst, een slaapmat (ompeo), sirih (kotoeo) en pinang (minama).

6. Toelewe (ergens in het hoogland van Boven-Mori ge-

legen). De legende vermeldt, dat een van de beide helden Kalambi of Tabota midden door het oerwoud en over de bergen zich een weg zocht met zijn strijders om den vijand in het Malilische te bestoken. Maar hij had tegenslag, want hij kon zich niet door deze onherbergzame bergen heen werken. Aan een klein riviertje gekomen, zette hij zich met zijn vermoeide mannen neer. Daar zag hij een grooten steen liggen. Hij nam nu een kluit leem en stopte die in een der vele gaten van den steen. Naderhand bleek, dat dit leem tot een uitgestrekt land was uitgegroeid. Men noemde dit Toelewe en het werd natuurlijkerwijze het eigendom van den bonto. De rechten, die het bonto-geslacht op dit land doet gelden, zijn geheel gelijk aan die op Wawo opa.

7. Konaoe motoboe of Wawondoda (in Lage, onderafd. Posso). Dit land is nog niet lang in 't bezit van het bonto-geslacht. Patoendoe, de oudere broer van Toemakaka, was, voordat hij krankzinnig werd, getrouwd met een meisje der To Pada in Boven-Mori, Dajore geheeten. Deze To Pada raakten in oorlog met de To Lage; Patoendoe stond hen in den strijd bij en leidde hen ter overwinning. Als buit legde nu Patoendo de hand op genoemd stuk land, d. w. z. telkens, wanneer de bonto een groot feest viert, zooals een woke-feest (zie Hoofdst. VI § 132—137), of wanneer hij laat mompokowoerake (zie Hoofdst. IV § 67—70), moeten zij, die het genoemde land bewonen, een bijdrage leveren, die bestaat uit: een buffel en twee koperen schalen (palako) of twee kains (lipa). Deze schatting heet goelele.

Sagobosschen.

Aan de meeste sagobosschen, die nu in het bezit zijn van het bonto-geslacht, is de naam van Poe'oekeloe verbonden. Hij heeft blijkbaar zeer juist ingezien, dat het bezit van sago bosschen hem over het geheele land vasten voet zou doen krijgen, en de kans om zich met andermans zaken te kunnen bemoeien vergrootte.

Tamboenga i Bombo (in de Lembo gelegen). Dit is een der oudste sago-aanplantingen, naar men zegt geopend door Kalambi.

Tamboenga i Tetelebani (ook in de Lembo): aangeplant door Poe'oekeloe.

Tamboenga i Tamainoesi (bij Watambajoli in 't noorden).

Hoe men aan dit sagobosch is gekomen, weet men niet. Trouwens een onbetwist bezit van de bonto-familie is dit niet, want het tegenwoordige districtshoofd van Sampalowo, een zoon van Maroendoe, meent ook rechten op dit sagobosch te kunnen laten gelden.

Tamboenga i Ponda (in het Boengkoesche bij de kust). De To Ponda werden eens in een strijd tegen de To Salampe zeer in 't nauw gebracht (waar Salampe ligt, weet men mij niet te zeggen). Men zocht hulp bij Poe'oekeloe, die onmiddellijk bijstand verleende en de belagers verjoeg. Uit dankbaarheid verzamelden de To Ponda zooveel kains en koperwerk, dat men de wanden van een huis ermee bedekken kon. Maar Poe'oekeloe nam dit niet aan; hij wilde liever een sagobosch in bezit krijgen, omdat daaraan zijn nageslacht ook nog iets zou hebben.

Tamboenga i Bokoe (bij Matanda'oe) (vgl. § 6 van dit Hoofdstuk). Dit is een der oudste sagobosschen en behoorde aan de To Kangoea (deze menschen wonen nu in het dorp Tioe). Maar het gebeurde eens, dat de To Bela (Tobeloreezen van Halmahera) het land binnen drongen en de To Kangoea zeer in het nauw brachten. Men riep Poe'oekeloe te hulp, die dadelijk bereid was, en de To Bela versloeg en verjoeg. Tot belooning voor dezen dienst nam hij de tamboenga i Bokoe.

Tamboenga i Po'emoa (ook in de buurt van Matanda'oe). Een van de oudste stammen in Mori zijn de To Wawonsi'e; de leden van dezen stam zijn verspreid tusschen en opgelost in de nu levende Moriërs. Zij bezaten de tamboenga i Po'emoa. Eens togen deze lieden uit om in Boengkoe hun vijand te overvallen. Maar ze werden bloedig afgeslagen, moesten zelfs drie dooden achterlaten. Zelfs de lijken, die door den vijand van hun hoofden waren beroofd, dorsten ze niet te gaan halen. Dit was echter juist iets voor Poe'oekeloe, die niet aarzelde aan het ingekomen verzoek gevolg te geven. Het gelukte hem werkelijk de drie lijken over te brengen naar Wawonsi'e. Als belooning viel hem de tamboenga i Po'emoa ten deel.

§ 21. *Samenvatting.* Wanneer wij tenslotte de drie soorten van hoofden, die we in Tinompo leeren kennen, trachten te karakteriseeren, dan zouden we dit aldus kunnen doen. Het gezag van den mokole is door en door aristocratisch van aard. Hij staat boven het volk en tot op zekere hoogte buiten het volk. Zijn gezag berust in de eerste plaats op zijn hooge,

bijzondere afkomst; in de tweede plaats op een meer of minder handig gevoerde politiek; en in de derde plaats steunt hij op een kern van getrouwen, zijn slaven. Rechten op stukken land, zooals we dit bij den bonto hebben gezien, doet hij niet gelden; alleen bezit hij eenige sagobosschen, waarvan die te Morokopa reeds van ouds het eigendom der mokole- en karoea-geslachten zijn, en de overige later werden aangeplant (b.v. bij Kolono Dale). Iedereen moet hem bijdragen leveren, al naar de gevallen en omstandigheden, die zich voordoen. (Vgl. Hoofdst. VI § 122—125). Hij is heer over het heele land. Dat is zoo, omdat het nu eenmaal zoo is. En daarom is 't ook heel natuurlijk, dat 't zoo is.

Bij de bonto is nog niets natuurlijk. De bonto zijn onzer een, en hun adat verschilt in niets van die der massa, dan alleen dat men 't hier en daar een beetje mooier heeft gemaakt. De invloed van de bonto hing geheel af van de wijze, waarop zij zich konden laten gelden. Vandaar het uiterst agressief optreden der vroegere bonto-telgen. Vandaar de groote activiteit van iemand als Poe'oekeloe. En vandaar ook het voortdurend streven vaste bezittingen in land en sagobosschen te krijgen. Deze steunpunten hadden ze noodig. En met een helder inzicht in de eischen van een «gezonde» basis voor hun politiek, stelden ze 't instituut der ihi inia in en verwierven zich successievelijk een breede schare van slaven.

Wij moeten de ihi inia (letterlijk: inhoud van het dorp) onderscheiden van palili, de vrije onderdanen in 't algemeen, het heele Morische volk.

Deze ihi inia nu zijn vrijen, palili, die om de eene of andere reden een bijzondere verplichting hebben aan den bonto, of die zich hebben laten overhalen om hun dorp te verlaten en als vrije mannen zich in de woonplaats van den bonto te vestigen. Het kunnen zoowel individuen als heele groepen zijn, die zich op deze wijze aansluiten. Het is b.v. gebeurd, dat een klein, reeds eenige malen door den vijand gedecimeerd dorp zich niet meer handhaven kon. Het eenige middel was dan om en bloc ihi inia te worden. Het eigenbelang van den bonto bracht mede zulke overgangen aan te moedigen. Want zij versterkten zijn zelfstandige positie.

Zoo werkten de bonto zich naar boven. Hun invloed hing af van hun persoonlijk optreden. Door hier een zwakke partij

in den oorlog tot de overwinning te leiden, en daar van een ontredderden toestand in een stam partij te trekken, wisten zij hun aanzien te verhoogen. Toen het Nederlandsch Gezag orde en vrede bracht, werden alle gelegenheden om zich te doen gelden voor de bonto afgesneden. Hun traditioneele politiek werd onmogelijk gemaakt. Sinds dien is de invloed van het bonto-geslacht aanmerkelijk gedaald, terwijl die van de mokole nog «op peil» is. Ook de mokolo heeft veel verloren, maar de «waardigheid», dat eigenaardige, wat hem principieel van het volk onderscheidde, is gebleven.

§ 22. *Verdwenen steden.* Aan het slot van dit hoofdstuk moeten wij nog een verschijnsel in de geschiedenis der Moriërs bezien, dat van groote beteekenis is voor een juiste voorstelling der onderlinge verhoudingen. Hierbij wil ik trachten feiten en legendarische voorstellingen met elkaar in verband te brengen, ten einde op deze wijze tot een aannemelijke oplossing te komen.

Op verschillende plaatsen bestaan legenden van dorpen, die in den grond verzonken zijn. Als oorzaak van dit verschijnsel komt steeds hetzelfde motief naar voren: de menschen lachen een dier uit en dan verdwijnt onmiddellijk daarop het geheele dorp. Niet zelden ontkomen er eenigen aan den dood. Het dier, tegen 't welk men zondigt, is in den regel een kat of een geit. Hier volgen eenige voorbeelden van verdronken plaatsen.

In § 9 hebben we gezien, hoe de mokole van Ligisa naar Moiki verhuisde. Het motief is: «omdat de lijken der verslagen vijanden kwalijk rieken», maar het lijkt me geen gewaagde veronderstelling, dat men daar te veel last van vijanden had en daarom een rustiger plek begeerde. De legende zegt echter, dat toen de mokole van Ligisa verhuisde, niet allen met hem mee wilden; later verdwenen dezen in den grond op de plaats, waar nu het meertje Tioe ligt. Zoo hebben we ook reeds kennis gemaakt met de plaats Mohainga (zie § 11). Deze menschen zijn naar Bengko verhuisd en op dezelfde manier als de menschen van Ligisa van den aardbodem verdwenen. Zoo zouden er nog eenige voorbeelden van verdwenen plaatsen op te sommen zijn. Als laatste geval wil ik hier echter alleen dat van de To Wionggo noemen.

De menschen, die nu nog bekend zijn onder den naam van To Wionggo woonden in het dorp Watoe'api. Dit dorp is ook in den grond verdwenen, maar de legende geeft twee oorzaken

aan. De eerste is, dat de To Watoe'api een woke-feest gingen vieren en voor die gelegenheid den mokole uitnoodigden. De mokole kwam, en toen bood het hoofd dezer lieden, Tengko geheeten, een witten buffel aan hun vorst aan. Het gevolg hiervan was, dat het heele dorp met zijn bewoners in de diepte verdween, «want», zegt men, «geen palili mag zijn vorst uitnoodigen op een feest en dus tegenover hem als gastheer optreden». Het aanbieden van een witten buffel deed de maat blijkbaar overloopen, of liever, was w.s. de eigenlijke oorzaak van het onheil.

Een tweede lezing is duidelijker in hare strekking. Deze legende zegt n.l., dat Tengko op genoemd woke-feest zeer overmoedig gestemd was. Inplaats van een buffel dood te hakken (zie Hoofdst. VI § 134), liet hij een hert aan een paal binden en ging dat toen montida (d.i. dood hakken). Deze aardigheid van Tengko maakt op ons weinig indruk, wanneer we het woke-feest en zijn stemming niet hebben leeren kennen door het mee te maken. Maar toen mijn zegsman mij dit verhaal deed, zaten er eenigen bij, die dit verhaal ook voor 't eerst hoorden; de mannen barstten in een onbedaarlijk lachen uit, en de paar vrouwen, die er ook bij waren, lachten zuinigjes. Ik voelde dadelijk, hoe onzegbaar belachelijk Tengko door deze daad het heele woke-feest gemaakt had. Dat hierop een verdwijning in den grond volgen moest, verwondert niemand.

Nu vertelt echter de legende verder, dat een man met zijn zeven dochters aan dit onheil ontsnapte. Deze Pamantobi nu had veel last van al de menschen, die om de hand van zijn dochters kwamen vragen. En daarom stelde hij zich onder rechtstreeksche bescherming van den bonto.

Wat zeggen nu de feiten? Onder hen, die tegenwoordig de bevolking van Tinompo uitmaakten, onderscheidt men nog steeds de To Wionggo van de andere groepen. Deze lieden vormen het grootste gedeelte van de ihi inia van den bonto. Men vertelt nu, dat deze To Wionggo door herhaalde oorlogen zoozeer verzwakt waren, dat ze zich niet meer staande konden houden. Om nu algeheele vernietiging te voorkomen, stelden ze zich rechtstreeks onder den bonto en vestigden zich in zijn woonplaats. Vergeefs heb ik gezocht naar de plek, waar Wionggo toch zou moeten gelegen hebben. Totdat me bleek, dat we hier te doen hebben met een omschreven eigennaam. In het dialect der To Molongkoeni

beteekent tewiangka: uiteengejaagd, verspreid van een groep menschen, die door den oorlog verstoven zijn. Zoo is dan wionggo hetzelfde als wianga: verstrooid. De To Wionggo zijn dus: de verstrooiden, uiteengejaagden. Ze spraken een Boven-Morisch dialect, zooals een oude Wionggo-vrouw, die nog te Tinompo leeft, duidelijk laat hooren.

Gaan we nog even terug naar de legende der verdwenen, verzonken dorpen. Ligisa had een zwaren kamp tegen den mokole van Lembe te voeren, zoodat het voor de hand ligt, dat toen de mokole met het grootste gedeelte der menschen weggetrokken was, het overblijvende deel zich niet staande kon houden. Van de To Mohainga, van wie heel weinig bekend is, weet men nog te zeggen, dat ze mia lambaha waren, «slechte, wreede menschen»; deze vechtersbazen zijn verdwenen, zonder nakomelingen achter te laten. Van de To Wionggo weten we positief, dat ze herhaaldelijk door vijanden uiteengejaagd en gedecimeerd werden. Waar nu van elk dezer plaatsen gezegd wordt, dat ze van den aardbodem verdwenen zijn, daar ligt de onderstelling voor de hand, dat dit verzinken de legendarische voorstelling is van een vernietiging door de hand der vijanden. In de merenstreek van Malili ligt een kleine vlakte, de Weoela-vlakte. Van de To Weoela, die nu uitgeroeid en verjaagd zijn, weet men te vertellen, dat ze zeer strijdlustig waren; dit zou de reden geweest zijn, waarom de nu nog levende stammen zich verbonden om deze lastige buurlui onschadelijk te maken. En ook in dit gebied der voormalige To Weoela wijst men een plek aan, waar een dorp in den grond verdwenen is als straf voor 't uitlachen van een geit.

De oorzaak die de legende voor deze verzinkingen geeft, n.l. de bespotting van een dier, is merkwaardig, en een verklaring weet ik er niet voor te geven. Maar wat betreft de verdwijning van dorpen en menschen, komt 't mij waarschijnlijk voor, dat we hier moeten denken aan uitroeiing en vernietiging door oorlogen.

HOOFDSTUK II.

De maatschappelijke bouw.

§ 23. *Methode en omvang.* Nadrukkelijker nog dan bij een der andere hoofdstukken moet ik er hier op wijzen, dat de beschrijvingen, die ik in dit opstel geef, niet alle Moriërs geldt, maar speciaal de bevolking van Tinompo. De sociale bouw van de gemeenschap te Tinompo heeft eenerzijds iets natuurlijks, doordat er een homogene kern der bevolking is; anderzijds echter iets opzettelijks, doordat voortdurend aan deze kern groepen en personen werden toegevoegd, die uit een ander milieu kwamen. De kern wordt gevormd door de oorspronkelijke slaven van den mokole, terwijl de vreemde elementen uit diegenen bestaan, die bescherming kwamen zoeken onder den sterken arm van den mokole of den bonto. Toch heb ik den indruk gekregen, dat de nieuw aangekomenen zich in hoofdzaak aansloten aan wat ze vonden. Ook hun dialect verdween na korten tijd.

Ik heb getracht twee methoden toe te passen om in deze betrekkelijk samengestelde verhoudingen wegwijs te worden. De eerste is de genealogische methode van Dr. W. H. R. Rivers, die ik heb leeren kennen uit zijn opstel, getiteld: «The Genealogical Method of Anthropological Inquiry» («The Sociological Review», January 1910), en zijn boek «The History of Melanesian Society» (Cambridge, 1914). Deze methode bestaat in het opteekenen van geslachtslijsten. Uit deze concrete gevallen kunnen niet alleen verschillende gevolgtrekkingen gemaakt worden, maar ze geven ook een prachtige gelegenheid tot het stellen van belijnde, ondubbelzinnige vragen aan diegenen, aan wie men inlichtingen vraagt. Juist doordat onze terminologie op het gebied der verwantschaps-verhoudingen zooveel principieele verschillen vertoont met die der Inlanders, is de kans van elkaar mis te verstaan buitengewoon groot. De genealogische methode echter geeft een vaste basis, waardoor vergissing vrijwel uitgesloten is. Tot het uitgebreide en veelzijdige gebruik van deze methode, zooals Dr. Rivers dit weet te doen, ben ik nog lang niet ge-

komen. Dit is een eerste pogen geweest op een zeer beperkt gebied.

De tweede methode is de algemeen gebruikelijke van 't directe navragen. Wanneer de genealogische methode een basis van wederzijdsch begrijpen gelegd heeft, loopt ook het navragen vlotter en zijn de resultaten meer bevredigend.

De term «sociale bouw» is te wijd voor hetgeen ik hier behandelen zal. Het ontwerp van dit hoofdstuk omvat n.l.: de standen, verwantschap, huwelijk en erfrecht.

§ 24. *De standen.* In het vorige hoofdstuk spraken we reeds over de verschillende hoofden-geslachten, die in Mori een belangrijke rol spelen. Hoe belangrijk deze hoofden nu ook mogen zijn voor de cultureele en politieke ontwikkeling van dit volk, op de kenmerkende eigenschappen van het sociaal type hebben zij weinig invloed uitgeoefend.

De Moriër is in zijn hart democraat. In elke Morische gemeenschap, die niet onmiddellijk door den mokole beïnvloed wordt, kent men alleen leiders en zij, die geleid worden. Zulke leiders hebben alleen maar persoonlijken invloed bij hun landslieden, andere macht bezitten zij niet. Slaven bestaan niet, iedereen is en blijft vrij.

Geheel anders is 't echter in de onmiddellijke omgeving van den mokole. Deze heeft onder zich zijn slaven, met wie hij in één plaats samenwoont. Bij deze slaven moet men echter twee soorten onderscheiden, n.l. de oer-slaven (ata poe'oe), dat zijn zij, die sinds menschenheugenis tot den slavenstand behooren en zich tot het mokole-geslacht verhouden als het voetstuk tot het standbeeld dat erop staat, en de verworven slaven (ata labira). Deze laatsten zijn niet gekocht in den gewonen zin van het woord, maar zij zijn degenen, die des doods schuldig waren en nu hun leven gered hebben, door slaaf van den mokole te worden. Heeft dus iemand een doodslag begaan, en wordt hij door de bloedwraak achtervolgd, dan kan hij zich redden, door haastiglijk naar het huis van den mokole te gaan en daar op te klimmen (me'ensa: de trap opzoeken, die opklimmen). Wordt iemand beschuldigd van weerwolverij en heeft men tot zijn of haar dood besloten, dan kan de ter dood veroordeelde alleen het leven redden, door te gaan me'ensa bij den mokole, waardoor zoo iemand dus ata labira wordt. Stel dat iemand zijn prooi achterna zit en deze, dicht bij het

huis van den mokole gekomen, merkt, dat hij op het allerlaatste oogenblik toch nog in handen van zijn achtervolger zal vallen, dan kan hij nog één ding tot zijn redding beproeven. Hij bukt snel, neemt een steen of stok, die daar toevallig ligt, en werpt die naar het huis van den mokole. Haalt die steen of stok het huis, dan is hij gered; van dit oogenblik af is hij ata labira van den mokole en heeft de beleedigde partij geen verhaal meer op hem.

Zulk een ata labira blijft zijn heele leven slaaf en ook de kinderen, die hij na zijn slaaf worden verwekt, zijn slaven (zie over de kinderen van slaven § 26). In het dagelijksch leven en werken is er geen verschil op te merken tusschen een ata labira en een ata poe'oe. Toch stonden vroeger de laatstgenoemden veelal in hooger aanzien bij hun heeren dan de eersten. Onder hen kwamen dikwijls beproefde vertrouwelingen voor, die opdrachten kregen en de belangen van hun heeren ook in den vreemde dienden. Een (gewezen) ata poe'oe zei tot mij: «Een ata labira liet men nooit ver weg gaan, want onze heeren waren bang, dat hij dan weg zou loopen.» Daarbij komt nog de uitdrukkelijke bepaling, dat een ata poe'oe niet met ijzer gedood mag worden; moet de doodstraf aan hem voltrokken worden, dan is worgen de gebruikelijke manier.

De aanwezigheid van het bonto-geslacht maakte de verhoudingen te Tinompo nog ingewikkelder. Te Sampalowo, waar de afstammelingen van de mokole van Pa'antoöele-Petasia wonen, kent men alleen slaven van den mokole. Te Tinompo echter heeft men naast de slaven van den mokole ook nog die van den bonto. Want het spreekt van zelf, dat de bonto zich spoedig ook het labira-recht hadden toegeëigend. En waar deze heeren over het geheel energieke personen waren, en niet voor krachtdaden terugschrikten, is het vanzelf sprekend, dat zich weldra een breede schaar van des doods schuldigen onder hun bescherming stelde. Nu spreken de bonto zelfs al van hun ata poe'oe en hun ata labira; de eersten zijn dan de nakomelingen van hen, die zich eenige geslachten geleden reeds onder den bonto gesteld hebben, want oorspronkelijk had ook het bonto-geslacht geen slaven, evenmin als een der andere groepshoofden onder de Moriërs.

In het vorige hoofdstuk (§ 21) hebben we reeds gezien, hoe de bonto nog op een tweede wijze zijn invloed wist te vermeerderen,

zijn macht op hechter grondslag wist te vestigen; n.l. door de instelling der ihi inia. Ik vroeg eens: «Wanneer de mokole eens een eigen slaaf om een of andere reden doodt, wat heeft dit dan voor gevolgen? «Geen gevolgen», was 't antwoord, «dat moet hij zelf weten.» «Maar als hij een slaaf van den bonto doodt?» «Dan is de bonto boos en eischt schadevergoeding.» «En als hij een ihi inia doodt?» «Dan zou hij in moeilijkheden komen met den bonto, want de ihi inia staan rechtstreeks onder den bonto, de mokole heeft niets met hen te maken.» Deze ihi inia, die vrijen zijn, maar met een bijzonderen band aan het bonto-geslacht verbonden, vormen een aparten stand, in alles gelijk aan de palili, uitgezonderd, dat ze verplichtingen hebben tegenover den bonto.

§ 25. *Huwelijken in de verschillende standen.* Voor het mokole-geslacht is het vrijwel onmogelijk om het bloed zuiver te houden. Een volbloed mokole noemt men mokole motaha (rijpe mokole); dit zijn de kinderen uit het huwelijk van een vader, die volbloed mokole is, met een moeder, die òf ook volbloed mokole is, òf volbloed bonto. Onder hen staan de anano mokole (mokole-kind) in een bonte schakeering van meerder of minder hoogen adeldom. Het ligt voor de hand, dat er bij dezen stand van zaken op de keper beschouwd geen mokole motaha meer bestaan. Men redt zich door eenige der minst verbasterde leden voor motaha te verklaren.

Dit verbasteringsproces zou zeker nog veel sneller verloopen zijn, wanneer het bonto-geslacht niet helpend tusschenbeide ware getreden. Want om volbloed-kinderen te verwekken behoeft een bonto niet zoo kieskeurig te zijn als een mokole. Hij staat dichter bij de bevolking en kan volstaan met een vrouw, die tot de mokole palili behoort; dat wil zeggen, dat de dochter van een geziene familie in een der Morische dorpen adellijk genoeg is om haar kinderen als volbloed bonto erkend te zien. Daardoor is er voor het mokole-geslacht een kans te meer geopend om in den adelstand te trouwen.

Huwelijken van een mannelijken mokole beneden zijn stand komen onvergelijkelijk veel meer voor dan huwelijken in zijn stand. Vandaar het groote aantal anano mokole. In den regel houdt een mokole eenige vrouwen, waaronder zoowel vrijen (palili) als ook slavinnen zijn. Hierin ziet men geen bezwaar. Een vrouw echter, die mokole is, mag niet huwen

met een vrijen man (palili) en nog veel minder met een slaaf. Bleek vroeger, dat er een ongeoorloofde betrekking bestond tusschen een vrouw uit het mokole-geslacht en een slaaf, dan trad men hier krachtig tegen op. De vrouw werd naar Matano gezonden om daar te wonen en niet meer terug te keeren; en den slaaf doodde men. Zelfs een palili werd in zulk een geval gedood. Hoe meer motaha de vrouw was, met destemeer gestrengheid trad men tegen haar en den schuldigen man op.

§ 26. Wij hebben reeds gezien hoe te Tinompo twee heeren zijn, wier slaven dooreen in één dorp wonen, n.l. de mokole en de bonto. Het verwondert ons niet, dat een slaven-jongeling bij de keuze van zijn wederhelft zich weinig laat gelegen liggen aan de vraag, of het meisje denzelfden heer dient als hij, dan wel of zij aan een ander gehoorzaamt. De heeren zien in dit feit ook niets afkeurenswaardigs, zoodat huwelijken van slaven en slavinnen van mokole en bonto meermalen voorkomen. Hoe nu de kinderen, wiens zijn zij? De kinderen worden eerlijk verdeeld: het eerste kind volgt de moeder, het tweede den vader, het derde weer de moeder. Heeft het echtpaar nu een oneven aantal kinderen, dan zou de heer van de moeder een voordeel hebben boven den heer van den vader. Dit wil men echter niet: Het laatste kind, dat dan weer de moeder zou volgen, wordt tusschen de twee heeren verdeeld, in dier voege, dat het later als volwassene afwisselend het eene jaar den mokole, het andere den bonto dient. Zulk een oneven Benjamin noemt men een pehilaa.

Op dezelfde wijze gaat men te werk, wanneer een vrije met een slaaf of slavin trouwt. Is de moeder een vrije, dan zijn de oneven kinderen slaaf, de even kinderen vrij. Ook hier kan men een pehilaa hebben. In dit geval wil het zeggen, dat dit kind later als volwassene het eene jaar vrij is en het volgende den heer van zijn vader of moeder moet dienen.

Door middel van de in § 23 aangeduide genealogische methode heb ik de huwelijken kunnen nagaan in 152 gevallen, verdeeld over drie generatie's (zie staat I). Hier is uitsluitend sprake van de huwelijken van «het volk», die der mokole- en bonto-telgen heb ik buiten beschouwing gelaten (op drie uitzonderingen na, omdat deze drie vrouwen uit Tinompo zelve afkomstig zijn). Uit de getallen blijkt, dat het grootste percentage in den eigen stand huwt, n.l. 96 gevallen van de 152, d.i. dus 64 %. Van

de huwelijken tusschen vrijen en slaven is het eigenaardig, dat juist evenveel malen een vrije vrouw met een slaaf huwt als een slavin met een vrijen man.

§ 27. *Kindertal.* Wanneer men met de genealogische methode het aantal en den aard der gesloten huwelijken over eenige geslachten vaststellen wil, dan voelt men vasten grond onder de voeten te hebben; de nauwkeurigheid der opgaven is vrij groot. Maar wanneer men stuk voor stuk de namen der kinderen van elk echtpaar na gaat vragen, dan stuit men dikwijls op weifeling en klaarblijkelijke onnauwkeurigheden. Zij, die geen kinderen hebben voortgebracht of vóór hun huwelijk gestorven zijn, worden vergeten. Ook zij, wier kleinkinderen naar een andere plaats verhuisd zijn, laten slechts een vage nagedachtenis na, zoodat de opgaven omtrent het aantal kinderen dier lieden weinig zekerheid bieden.

Voor de bepaling van het gemiddeld aantal kinderen geven de moeders van het nu opkomend geslacht een eigenaardige moeilijkheid. Deze n.l. dat zij, die bij de opteekening van haar naam slechts één kind had, er nog wel vijf bij kan krijgen. Daarom heb ik onder de getallen in staat II, aanduidende de verschillende aantallen vrouwen met geen, één, twee, enz. kinderen, het aantal van hen, die nog in de termen van kinderen krijgen vallen, tusschen haakjes er onder geplaatst.

Beschouwen we nu deze cijfers een oogenblik. De 5 vrije vrouwen, die meer dan 5 kinderen hadden, bezaten er samen 35; de 9 slavinnen in dezelfde kolom 64. Schakelen we nu hen, die nog op den leeftijd zijn van kinderen krijgen uit, dan zien we het volgende. De 47 opgeteekende vrije vrouwen kregen samen 140 kinderen, dat is dus per vrouw 2$\frac{46}{47}$ kind. Wat de slavinnen betreft zien we, dat 58 vrouwen 191 kinderen voortbrachten, zoodat op elke vrouw 3$\frac{17}{58}$ kinderen komt.

§ 28. *Huwelijken binnen en buiten het dorp.* De tegenstelling exogamie en endogamie is te Tinompo moeilijk op de verhoudingen toe te passen. Beschouwt men den slavenstand als een groep en de vrijen als een tweede hier naast, dan hebben we reeds gezien, dat men zoowel in eigen stand trouwt als daarbuiten.

Nemen we echter de dorpsgemeenschap als één geheel en alles wat daarbuiten ligt als een tweede geheel, dan zien we, dat het aantal huwelijken binnen het dorpsverband bijna drie

Staat I. **Overzicht van de huwelijken te Tinompo.**

In het eigen dorp.	Buiten 't eigen dorp.		Vrijen met vrijen.	Slaven met slaven.	Vrijen met slaven.	
	De man vreemd.	De vrouw vreemd.			De man vrij.	De vrouw vrij.
110.	14.	28.	31.	65.	28.	28.

Staat II. **Overzicht van de aantallen kinderen, die de vrouwen te Tinompo krijgen.**

Geen kinderen.		Één kind.		Twee kinderen.		Drie kinderen.		Vier kinderen.		Vijf kinderen.		Meer dan 5 k. k.	
Vrije.	Slavin.	Vrije.	Slavin.	Vrije.	Slavin.	Vrije.	Slavin.	Vrije.	Slavin.	Vrije.	Slavin.	Vrije.	Slavin.
10.	8.	13.	25.	17.	19.	8.	16.	13.	9.	3.	7.	5.	9.
(7).	(5).	(5).	(13).	(5).	(9).	(2).	(7).	(3).	(1).				

maal zoo groot is als dat er buiten. Want van de 152 huwelijken vallen er 110 binnen Tinompo, dat is dus 73 %, en de overigen zijn gesloten òf met een vreemd meisje, òf met een vreemden man.

Het is de gewoonte, dat de man bij de vrouw gaat inwonen. Hij werkt samen met en voor zijn schoonouders. Wanneer dit zoo enkele jaren geduurd heeft, bouwt de man meestal een huis voor zijn eigen gezin apart. Komt de man uit een ander dorp, dan gaat hij er soms na onderling overleg en goedvinden der beide partijen toe over met vrouw en kinderen naar zijn eigen dorp terug te keeren. Dikwijls echter blijft de man voorgoed in het dorp, waar hij ingetrouwd is. Ik heb echter geen gegevens om te beoordeelen, welk van deze twee gevallen het meest voorkomt.

Ook op dit punt is de genealogische methode niet onfeilbaar in haar gegevens, tenzij ze op een uitgebreid bevolkingscomplex wordt toegepast. De zeer beperkte gegevens die ik bezit, zeggen nog weinig wat betreft de verhouding tusschen de mannen, die uitgaan om elders te huwen, en hen die komen introuwen. Want in 't algemeen kan gezegd worden dat zij, die weggaan, door het nageslacht vergeten worden. Toch is 't eigenaardig, dat de cijfers, die in staat I aangegeven staan, er op wijzen dat de mannen, die uitgaan om elders te huwen, hen die komen introuwen, in aantal verre overtreffen (28 tegen 14).

Van de omwonende stammen hebben de volgende het meest met Tinompo in huwelijksverkeer gestaan. Dicht bij Tinompo liggen twee dorpen der To Impo; dit feit zal er zeker toe meegewerkt hebben, dat de huwelijken met deze menschen verre die met andere stammen overtreffen, n.l. 13 gevallen (4 mannen te Tinompo ingetrouwd en 9 uitgegaan). Dan komen de To Kolo-Kolo (tegenwoordig dorp Wara'a) met 7 gevallen (1 man ingetrouwd en 6 uitgegaan); vervolgens de To Moiki met 6 gevallen (3 mannen ingetrouwd en 3 uitgegaan); en ten slotte noem ik nog de To Molongkoeni met 4 gevallen (2 mannen ingetrouwd en 2 uitgegaan).

§ 29. *Verwantschapsverhoudingen.* Wanneer we voor het eerst kennis maken met de termen, die de Moriërs gebruiken om hun verschillende verwantschapsverhoudingen aan te duiden, dan duizelt 't ons wel een beetje. Eerst wanneer men door de genealogische methode concrete gevallen vastgelegd heeft, is een helder overzicht mogelijk. Teneinde nu in mijn beschrijving begrijpelijk

te kunnen zijn, heb ik van een zeer samengestelde en uitgebreide familie een uittreksel van haar geslachtslijst gemaakt, en die als staat III hier toegevoegd. Naar dezen staat verwijzen dus alle concrete gevallen, die hier ter verduidelijking zullen worden genoemd. Bovendien voorkomt deze geslachtslijst dat we verstrikt raken in termen als moeders-vaders-broeders-dochters-kind e. d.

De geslachtslijst van staat III is als volgt ingericht. De mannen zijn aangegeven met hoofdletters, de vrouwen met gewone drukletters. De gehuwden zijn onder elkaar geplaatst met een + teeken tusschen hun namen. Een uitzondering vormt het paar Tonde (vrouw) en Paseda (man), die ik naast elkaar geplaatst heb om de geslachtlijst van beide zijden met elkaar in verbinding te kunnen brengen. Bij den man Pa'ea is 't de bedoeling te doen uitkomen, dat hij twee vrouwen gehad heeft. De gestippelde lijnen dienen om duidelijk de opeenvolgende generaties te laten zien.

Wanneer wij in een geslachtlijst de verschillende verhoudingen voor ons in beeld zien gebracht, kunnen we ons voorstellen, dat ze in drie natuurlijke groepen te verdeelen zijn.

I. In de eerste plaats de rechtstreeksche afstamming van boven naar beneden, de meest directe bloedverwantschap dus.

II. In de tweede plaats de verhoudingen, die gelegen zijn binnen dezelfde generatie; deze vindt men tusschen hen, die op staat III tusschen dezelfde twee stippellijnen opgeteekend staan.

III. En in de derde plaats de verhoudingen tusschen hen, die tot verschillende generaties behooren (tusschen twee verschillende gestippelde lijnen op staat III), maar niet rechtstreeks bloedverwanten van elkaar zijn.

Men kan deze samengestelde verhoudingen ook nog anders veraanschouwelijken. Noemt men I de verticale lijn en II de horizontale, dan is III de schuine lijn.

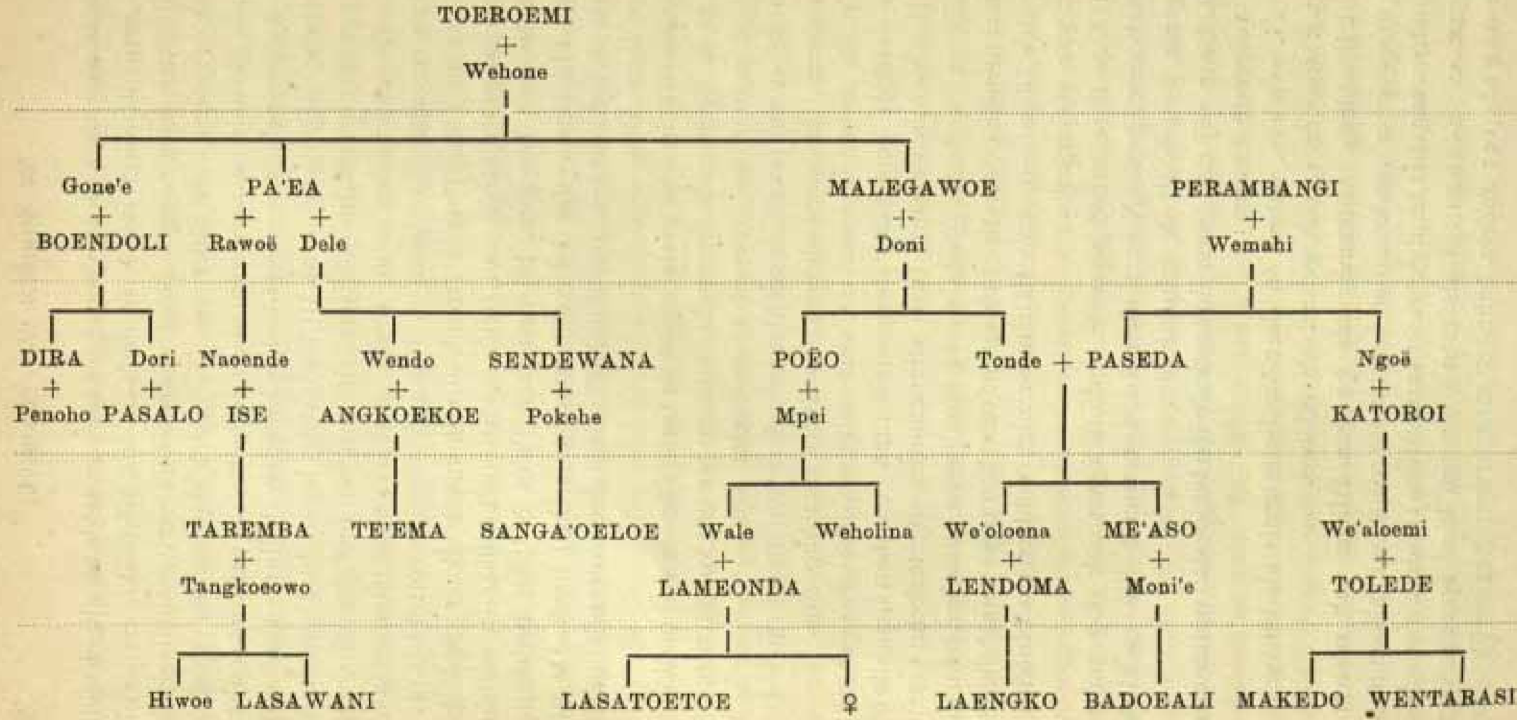
§ 30. Gaan wij dan eerst de verticale lijn langs, dan ontmoeten wij de volgende termen:

a n a, d. i. «vader», geheel in dezelfde beteekenis als bij ons.

i n e, d. i. «moeder», ook geheel als bij ons.

a n a, d. i. «kind», volkomen als bij ons. Alleen valt omtrent a n a nog op te merken, dat het als aanroep-naam alleen doôr de ouders van het kind gebruikt kan worden; andere menschen zeggen: «a n a - a n a»; of als men over een kind spreekt, zegt men n a n a ' o t e; anders behoort men er een bezittelijk voor-

Staat III.


TOEROEMI
+
Wehone
Gone'e
+
BOENDOLI
PA'EA
+
Rawoë
+
Dele
MALEGAWOE
+
Doni
PERAMBANGI
+
Wemahi
DIRA
+
Penoho
Dori
+
PASALO
Naoende
+
ISE
Wendo
+
ANGKOEKOE
SENDEWANA
+
Pokehe
POËO
+
Mpei
Tonde + PASEDA
Ngoë
+
KATOROI
TAREMBA
+
Tangkoeowo
TE'EMA
SANGA'OELOE
Wale
+
LAMEONDA
Weholina
We'oloena
+
LENDOMA
ME'ASO
+
Moni'e
We'aloemi
+
TOLEDE
Hiwoe
LASAWANI
LASATOETOE
♀
LAENGKO
BADOEALI
MAKEDO
WENTARASI

naamwoord bij te gebruiken: anakoe: mijn kind, anano: zijn kind.

oeë is grootvader of grootmoeder, terwijl

ana oeë «kleinkind» beteekent.

oeë ntoekoe is «overgrootvader» of «overgrootmoeder», en

oeë rawoe beteekent «betovergrootvader» of «betovergrootmoeder».

Zoo is dan onmiddellijk duidelijk op de geslachtslijst, dat Toeroemi de oeë rawoe is van Laengko en deze de ana oeë rawoe van Toeroemi.

§ 31. Een in 't oog vallend kenmerk van de termen, die de verhoudingen in de horizontale richting aanduiden, de verhoudingen dus in dezelfde generatie, is dit, dat ze alle wederkeerig zijn. Eén uitzondering is hierop, n.l. de termen voor ouderen en jongeren broer of zuster. Zoo zien wij dan de volgende verhoudingen aangeduid:

aka: oudere broer of zuster, ook wel gebruikt om aan te duiden, dat iemand van 'tzelfde geslacht is, maar in jaren ouder;

oeai: jongere broer of zuster, met dezelfde uitbreiding in 't gebruik als bij aka vermeld staat;

mepaekompo: «van dezelfde ouders»; zoo zijn dus Tonde en Poëo mepaekompo. Maar ook zij, die een gemeenschappelijken vader of een zelfde moeder hebben worden als mepaekompo beschouwd, b.v. Naoende en Wendo.

mepoteha pohona: «cousin» in den eersten graad; zoo staan de kinderen van Gone'e, Pa'ea en Malegawoe in de verhouding van mepoteha pohona tot elkaar. Of men naar moeders kant dan wel naar vaders kant verwant is met zijn «cousin» maakt geen verschil. Wanneer wij dus het echtpaar Tonde-Paseda nemen, dan zijn M'easo en Wale even zoo goed mepoteha pohona als Me'aso en We'aloemi.

mepoteha pendoea: «cousin in den tweeden graad»; daalt men van Toeroemi uitgaande nog een streep lager dan de kinderen van Gone'e van zooeven, dan krijgt men de verhouding van mepoteha pendoea. Zoo staan dus Taremba en We'oloena in deze verhouding tot elkaar, maar evenzoo Laengko en Makedo.

mepoteha pentoloe: deze verhouding wordt op de geslachtslijst nog aangegeven door de afstammelingen van Toeroemi, die geheel onderaan staan; zoo zijn Hiwoe en Laengko mepoteha pentoloe.

Gaan wij over tot de verhoudingen in de horizontale lijn, die niet berusten op bloedverwantschap, maar ontstaan door huwelijken, dan vinden wij de volgende termen:

kombia: «echtgenoot» of «echtgenoote»; eigenlijk is de kombia dat gedeelte van den vloer in huis, dat vlak aan den haard grenst; dit is bij uitstek de plaats der huisvrouw;

oleo: in deze verhouding staat iemand tot den broer of de zuster van haar echtgenoot of zijn echtgenoote; zoo zijn dus Paseda en Poëo oleo van elkaar, evenals Tonde en Ngoë;

ansa: de man of vrouw van iemands oleo is zijn of haar ansa; wij zien dus dat Katoroi de ansa is van Tonde en Mpei die van Paseda.

§ 32. Ons blijft nog over de schuine lijn te volgen bij de beschouwing der verwantsohappen. Eigelijk is hier maar sprake van één verhouding, n.l. die van iemand tot zijn of haar broeders of zusters kind. Tot deze grondverhouding worden alle schakeeringen teruggebracht. Op deze wijze krijgen we slechts drie termen:

maama: vaders of moeders broer, hetzij die een eigen broer is of een aangetrouwde. Zoo is Poëo de maama van Me'aso, maar ook Katoroi (aangetrouwde oom). Verlengt men als 't ware deze schuine lijn naar boven, dan komt men op den oudoom (den oom van den vader of moeder); deze wordt met den zelfden term aangeduid. Op deze wijze is dus Pa'ea zoowel als Boendoli de maama van Me'aso. Naast deze beteekenis heeft men nog een verdere uitbreiding aan het woord gegeven. Een man n.l., tot wien iemands vader in de verhouding mepoteha staat (hetzij dus pohona of pendoea), noemt men ook maama. Me'aso is aldus de maama van Lasatoetoe, en ook die van Hiwoe en Lasawani.

naina: vaders of moeders zuster met alle overeenkomstige uitbreidingen, die we bij maama gezien hebben. Zoo is zoowel Gone'e een naina van Tonde als ook Rawoë en Dele. Deze drie vrouwen zijn ook de naina van We'oloena en Me'aso, zoowel als die van Wale en Weholina. Evenzoo is We'oloena de naina van Lasatoetoe, en ook die van Hiwoe en Lasawani.

laki'ana: ieder, die maana of naina tot iemand moet zeggen is diens laki'ana. Aangezien echter het aantal personen, dat laki'ana van iemand kan zijn zeer uitgebreid is, beteekent deze term niet veel meer dan: «die persoon behoort

tot mijn familie en wel tot een jongere generatie dan ik.»
Men heeft nog de beteekenis van den term gered door een nadere aanduiding voor de verder afstaanden, n.l.

laki'ana mepoteha, waarmede de kinderen worden aangeduid van hen, die in de verhouding van mepoteha tot iemand staan. Op deze wijze is dan Laengko de laki'ana van Me'aso, maar zijn Lasatoetoe zoowel als Hiwoe zijn laki'ana mepoteha.

Ons rest nog één term te bespreken, n.l.

poni: «de leden der aangetrouwde familie, gezien met betrekking tot de ouders der getrouwden.» Ook deze term is wederkeerig. Paseda is poni van Malegawoe en Doni, en omgekeerd. Maar ook de echtparen Malegawoe-Doni en Parambangi-Wemahi zijn poni van elkaar. Zoo ook staan Tonde en de ouders van Paseda in de poni-verhouding tot elkaar. De verhouding hoort zoowel tot II (de horizontale lijn) als tot III (de schuine lijn) en daarom noemen we haar hier achteraan.

§ 33. *Verwantschapshuwelijk.* Wanneer een man en een vrouw, die te nauw aan elkaar verwant zijn, in geslachtelijke betrekking met elkaar komen, verwacht men daarvan verwoestende natuurverschijnselen: grooten vloed, storm en onweer. In de eerste plaats beschouwt men als bloedschande de gemeenschap van hen, die mepaekompo (d.i. van één ouderpaar) zijn. De schuldigen werden onmiddellijk gedood, liefst geworgd, maar als 't niet anders kon door energieken tegenstand, mocht men ook 't zwaard gebruiken. Van de voorstelling, dat het bloed van incestueuzen de aarde onvruchtbaar maakt, weet men niets. Ook de geslachtsgemeenschap tusschen hen, die mepoteha pohona zijn, wordt als bloedschande behandeld, n.l. bij slaven, palili en bonto. Wanneer 't echter leden van het mokole-geslacht geldt, mogen ze trouwen, nadat eerst de handeling is uitgevoerd, die montoto eko heet: «Het met één slag doorkappen van een rotan vlechtwerk, dat men gebruikt om den bol-ronden aarden kookpot op te zetten.»

De man en de vrouw, voor wie het montoto eko wordt verricht, houden met de rechterhand samen een eko (het van rotan gevlochten voetstuk voor een kookpot) vast. Deze plaatsen zij op het boveneinde van de trap, de ensa, die bestaat uit een van inkervingen voorzienen boomstam of paal. Terwijl beiden de eko ieder aan een zijde vasthouden, spreekt de priester (sando) de volgende woorden uit:

Ndiomo mia, anoe mepoteha mpohona; dokoloepeo pepe'etoeado ka domansa mekombia. Akoemo toemotopiako ira eko andio ka itampoelamo pepe'etoeado, ka imoikoomo ba dopekombia.

Hier zijn menschen, die zusters (of broers) kinderen zijn; zij vergaten hun verwantschap en staan op 't punt elkaar te huwen. Ik hak voor hen deze eko door, opdat het met hun verwantschap uit zij en 't goed zij wanneer ze trouwen.

Dan kapt hij met één slag de eko in tweeën, zoodat de man en de vrouw ieder een helft in de hand houden.

Wanneer de man en de vrouw in de verhouding van mepoteha pendoea tot elkaar staan, dan mogen mokole-telgen vrij trouwen. Slaven, palili en bonto echter mogen dan alleen trouwen, wanneer men te voren het montoto eko voor hen heeft verricht. Zulke huwelijken worden toegelaten, maar men vindt ze in den grond der zaak niet goed. Men zegt: «Salapali mia anoe mekombia kanatoeoe». Dit is: de menschen, die aldus trouwen, volgen de regels niet in den geest en naar de bedoeling, waarmede ze gegeven zijn. Ze overtreden dus niet de adat, maar ze passen er een mouw aan.

In de verwantschapsverhouding mepoteha pentoloe mag iedereen trouwen. Naar de geslachtslijst van staat III zouden dus Laengko of Lasatoetoe met Hiwoe mogen huwen.

Te huwen met de dochter of den zoon van een broer of zuster is absoluut verboden. Zoo mag dus Poëo niet met We'oloena trouwen. Maar een weduwe of weduwnaar mag wel het kind van een aangetrouwden broer of zuster huwen; men zou het dus niet tegengaan, wanneer Mpei met Me'aso wilde trouwen. Ik ben zulk een geval in een der geslachtslijsten tegengekomen, n.l. dat een man de weduwe van zijns vaders broer huwde. Men vindt het een beetje vreemd, maar kan geen bezwaren er tegen inbrengen, want ze zijn niet verwant aan elkaar (nahi mepe'etoe mia atoeoe: die menschen zijn geen bloedverwant van elkaar).

Er bestaat ook geen bezwaar in het trouwen met iemand, behoorende tot een andere generatie (generatie: toeda). Deze generatie's loopen uit den aard der zaak niet zoo mooi parallel als de stippellijnen op 't papier. Daardoor komt 't herhaaldelijk voor dat iemand ouder is dan een persoon, die tot eén oudere generatie behoort dan hij. Niemand zal er te Tinompo

iets tegen hebben, wanneer iemand trouwt met den zoon of dochter van een persoon, die in de verhouding mepoteha pentoloe tot hen staat.

§ 34. *De verloving.* Wanneer wij nu het huwelijk met alles wat er aan vast zit nader beschouwen, dan zullen we een enkele maal naar het volgende hoofdstuk moeten verwijzen. Want er zijn weinig dingen, die zooveel aanleiding geven tot beboetingen, als de huwelijksaangelegenheden. Het boete-stelsel duiden we dus daar, waar het ter sprake komt, alleen maar voorloopig aan.

Het spreekt vanzelf, dat een jongeman, die het oog op een meisje heeft, haar niet in optima forma gaat vragen, wanneer beiden 't er niet tevoren in stilte over eens zijn geworden. Wanneer dan de zaak eigenlijk al in orde is, en het jonge paar wil den officieelen weg geheel volgen, dan gaat de jongeman eerst met zijn ouders of zijn voogden over het geval spreken. Hebben dezen geen bezwaren, of geen bezwaren meer, dan gaan ze met de ouders van het meisje spreken. Hebben zij ondershands alles in orde gemaakt, dan eerst heeft het openlijk vragen plaats.

Van de zijde van den man zendt men de pesikeno (van mesikeno: vragen naar iets, informeeren) aan de familie van het meisje. Een vrouw, die getrouwd is en kinderen heeft, maar van wier kroost nog nooit een gestorven is, wordt verzocht de pesikeno naar het huis van het meisje te brengen; dit heet: monteo pesikeno. In een van rotan gevlochten vrouwendraagmand (baki), legt men de volgende voorwerpen: onderin plaatst men een koperen schaal op voet (een doela of palako), hierop een koperen doosje voor sirih-pinang ingrediënten (salapa) en hierin weer één of meer koperen vingerringen (sinsi), en oorversierselen (tole-tole). Wil men het heel mooi maken, dan legt men nog een kleurigen katoenen doek (lipa, Mal. kain) opgevouwen er bovenop. Deze geschenken vormen samen de pesikeno. Deze is voor alle standen gelijk. Alleen kunnen de rijken en grooten, zooals de mokole, inplaats van koperen voorwerpen gouden geven, en zelfs nog een slaaf of slavin eraan toevoegen (in vroeger dagen).

De vrouw nu, die deze pesikeno weg gaat brengen, heeft nieuwe kleeren aan. In het huis van het meisje aangekomen, treft zij daar een vrouw aan, die aan dezelfde voorwaarde voldoen als zijzelf, en die tot taak heeft de pesikeno in ont-

vangst te nemen. Zoodra zij, die is komen monteo pesikeno, in huis is opgeklommen, biedt men haar sirih-pinang aan. Nadat ze hiervan gebruikt heeft gemaakt, biedt ze op haar beurt den inhoud van haar baki aan, die namens het meisje door genoemde vrouw in ontvangst wordt genomen. Dien avond heeft dan een gemeenschappelijk feestje plaats.

Op een daarvoor bestemden dag wordt deze pesikeno beantwoord met eenige geschenken van het meisje aan den jongen. Dit is de ponsoeloa pesikeno. Deze bestaat uit drie voorwerpen, die het meisje zelf vervaardigd behoort te hebben: een slaapmatje (oempeo), een regenmatje (boroe) en een zakje of taschje voor sirih-pinang ingrediënten (kadoe). Dezelfde vrouw nu, die de pesikeno eenigen tijd geleden in ontvangst heeft genomen, brengt nu deze ponsoeloa pesikeno naar het huis van den jongen man. Daar neemt de vrouw, die de pesikeno gebracht heeft, het tegengeschenk in ontvangst. Den avond van dien dag heeft er weer een gemeenschappelijke maaltijd plaats. Van dit oogenblik af zijn de twee verloofd: mesambora ira («ze zijn verloofd»; samborakoe: «mijn verloofde»).

De twee vrouwen, die den jongen man en het meisje vertegenwoordigd hebben bij de beschreven handelingen, behoeven geen familieleden te zijn. Een bepaalde belooning krijgen ze niet. En ook later, wanneer er kinderen komen, hebben zij geen bijzondere rechten of verplichtingen met betrekking tot die kinderen.

§ 35. Wanneer de verloving op deze wijze gesloten is, zijn de twee aan elkaar gebonden. Maar van eenige huwelijksgemeenschap mag toch nog geen sprake zijn. Ze moeten elkaar vermijden en mocht het een keer voorkomen, dat ze toch verboden gemeenschap gehad hebben (en 't wordt bekend), dan worden ze beboet; elk van hen moet dan een buffel betalen, die echter vervangen wordt door een kain (lipa) en twee vadem wit katoen (zie voor de boeten Hoofdst. III § 47). In den regel zal van deze boete wel niet veel terecht komen want de beleedigde partijen zijn de wederzijdsche families. Het is dus in den grond een beboeten van het eigen kind.

Veel ernstiger is echter het geval, wanneer iemand het meisje van een ander weet te verleiden, dit meisje dus als 't ware steelt (merontoe nsambora). Hierop staat de helft van de boete voor overspel: elk der twee schuldigen moet twee buffels

betalen; elke buffel echter mag vervangen worden door twee vadem wit katoen.

§ 36. *De bruiloft.* Wanneer de dag van de bruiloft aangebroken is, hebben zoowel de huisgenooten en naaste familieleden van den man als die van de vrouw het druk. In het huis van de bruid zal dien avond de algemeene maaltijd plaats hebben, maar de feestgangers van de zijde des bruidegoms hebben te voren ook nog een eet- en drinkpartijtje, terwijl ze gekookte rijst en toespijs meenemen naar het huis van de bruid.

Den bruidegom noemt men oemboengkoroi en de bruid beine (d. i. «vrouw»).

De huwelijkssluiting bestaat hierin, dat de bruidegom naar het huis van de bruid gebracht en hier binnengeleid wordt; dit heet metao. Begeleid door zijn familieleden zorgt de bruidegom, dat hij om ongeveer vijf uur in den namiddag met zijn stoet bij het huis van de bruid komt. Eerder mag hij niet verschijnen, want de maaltijd voor dien avond moet gereed zijn. Wanneer nu de stoet van den bruidegom in aantocht is, haast het jongere gedeelte van de familie der vrouw zich naar buiten om met een touw, een bamboe-staak of een stok den weg af te sluiten (melopei). Wanneer de bruidegom met de zijnen voor de lopei, de versperring, gekomen is, wordt hij niet doorgelaten, dan nadat hij voor zijn doortocht heeft betaald. Wat en hoeveel hij geeft is niet aan regels gebonden; soms zijn het lappen katoen, maar in den laatsten tijd meestal geld.

Omstuwd van zijn familieleden gaat de bruidegom naar het huis van de bruid. De groep beweegt zich langzaam over den weg, terwijl men een eentonig gezang laat hooren. De woorden, die men zingt, hebben weinig te beteekenen, want men herhaalt een eindeloos aantal malen oleo mpetaoa (d.i. «trouwdag») of i seseano ntiwo (dit duidt ook den trouwdag aan, want sese is iets aan dunne schijfjes snijden, en tiwo is de jonge pisangstam, die men fijngesneden als groente samen met vleesch kookt; genoemde zin beteekent dus: «op den tijd of de plaats, waar men het feestmaal gereed maakt»).

Aan den voet van de huistrap gekomen, vindt de bruidegom daar sirih-pinang op den grond liggen. Met den rechter voet stapt hij daarop. Intusschen staat een oude vrouw boven aan de trap en laat een stuk katoen of geklopte boomschors (inike), waarvan zij het eene uiteinde vasthoudt, naar beneden. De

bruidegom grijpt het andere einde van dezen doek en klimt naar boven. De doek heet wengga. Terwijl beiden nog steeds de wengga vasthouden, geleidt de vrouw den bruidegom naar zijn bruid, die hem in een kamertje (bolongko) of bij den haard afwacht. Hij gaat naast haar op het matje zitten en ze gebruiken samen zwijgend sirih-pinang uit één schaal (de pomamaa). Dan geeft men aan alle aanwezigen een kippenei door, dat de bruid en bruidegom 't eerst in handen hebben gehad. Want zoo rond en effen als het ei is, zoo goed en welwillend mogen ook de harten zijn van de jonggetrouwden en van allen, die aanwezig zijn. Een oude man, die van deze zaken op de hoogte is, neemt dan het ei mee naar buiten op het erf en werpt het stuk tegen een op den grond gelegden stok; uit de wijze, waarop de dooier zich gedraagt, kan hij opmaken of de toekomst zich gunstig doet aanzien. Bij de plechtigheid van het betasten van een ei behoort ook nog dit, dat men afschrapsel van simoeroe-bast doorgeeft en elk der aanwezigen een weinigje daarvan neemt en kauwt. Dit is om de eensgezindheid hechter te maken (vgl. Hoofdst. III § 48 en 57).

Wanneer het gezelschap nog voldoende nuchter is, staat een der oudsten of hoofden op en geeft aan de jonggetrouwden behartigenswaardige vermaningen voor het verdere leven mee (metompa). Deze zijn kort gesteld, want men moet voorkomen, dat iemand der aanwezigen onder de preek indommelt; dit toch zou de woorden krachteloos maken en het gevolg zou zijn, dat het jonge paar de vermaningen niet zou volgen. Men spreekt de vrouw in den volgenden trant aan:

Kasi oelako ba nahi lako tamamoe a mperame-ramea; ba nahina pe'etoemoe soesoea anoe ta loemako mbo'oe.	Dat ge niet naar een feest gaat, wanneer uw man niet gaat, of wanneer er geen andere verwanten zijn, die ook gaan.
Kasi koa oepingkoo mamaa, koa ihina koa mpiha tiano ke tamamoe.	Dat ge de sirih-pinang niet opmaakt, opdat er ook nog wat over zij voor uw echtgenoot.

De man krijgt dan b.v. te hooren:

Io ensea hinawemoe ka bahapa loewoe hinawemoe, ka oepekariao koa beine-	Van de kalk, die ge wint, en van wat ook, dat ge verkrijgt, bewaar daarvan ook voor uw

moe, kasi koa i mia soesoea mekariao loewoe.	vrouw, dat ge niet alles tenbehoeve van andere menschen houdt.

Wanneer het gezelschap te luidruchtig is geworden en de stemming niet geschikt is voor het aanhooren der vermaningen, kan men dit metompa ook tot den volgenden morgen uitstellen. Wat echter in ieder geval nu moet worden gedaan is de overgave van den bruidsschat, de pongkowei (zie hierover de volgende §). Dit gaat niet met eenig ceremoniëel gepaard: men geeft haar over aan de familie der vrouw, die haar aanneemt (en naziet).

Dan gaat men tot den maaltijd over en weerklinkt den heelen nacht de tingke-zang (zie Hoofdst. V § 109). Bij de hoogere standen mogen de jonggehuwden dien eersten nacht nog niet bij elkaar slapen; de lagere standen letten daar niet op.

Alle handelingen, die in deze paragraaf beschreven zijn, gelden voor alle standen. Alleen kent de mokole geen lopei (afsluiting, versperring); het melopei heeft bij een mokolehuwelijk niet plaats.

§ 37. *De bruidsschat.* Deze heet pongkowei. De grootte van den bruidsschat hangt af van stand en rijkdom, en tevens van den aard van de zaken, die den bruidsschat vormen. Want wat door de overlevering vastgesteld is, dat zijn de aantallen van wat gegeven moet worden; van onderlinge afspraak afhankelijk zijn de zaken, die men geeft. Men onderscheidt drie verschillende graden van voornaamheid in den bruidsschat. Want men heeft de gaoe langkai: «de hooge, groote adat», waarbij 77 stuks gegeven worden; dàn volgt de gaoe i tongano «de middeladat», waarbij men òf 37, òf 17 stuks geeft; en ten slotte de gaoe kodei, «de kleine adat», waaraan met 7 stuks voldaan kan worden.

Hoewel de aard der voorwerpen waaruit de bruidsschat bestaan moet, niet aan strenge regels gebonden is, hebben zich hierbij toch wel enkele vaststaande gebruiken gevormd. In vroeger tijden moet het een gewoonte geweest zijn, dat bij elken bruidsschat een sawoe ngkere moest zijn. Het is mij tot heden nog niet gelukt zulk een sawoe ngkere in Mori te zien te krijgen, maar van zulk een weefsel, dat men vroeger in het Possosche ook gewoon was te gebruiken, weet ik dat het een kleine sarong is van een zeer grof en los weefsel. (Zie

de aanroeping in Hoofdst. IV § 75). De sawoe ngkere was in oude tijden de poe'oeno pongkowei, de grondslag van den bruidsschat, dat, wat in ieder geval bij elken bruidsschat aanwezig moest zijn. Deze rol is nu overgenomen door een nieuw stel vrouwenkleeren, namelijk een kain (lipa), een baadje (lemba) en een hoofdband (bomboni). Bij deze poe'oe voegt men dan nog stukken katoen van een vadem lengte ieder en allerlei kleinere voorwerpen.

Er is echter nog een stuk, dat, zoo eenigszins mogelijk, bij den bruidsschat gevoegd moet zijn, n.l een sagoboom. Wanneer men den bruidsschat overgeeft aan de familie der vrouw, geeft men er o. a. meestal een kapmes bij, dat in een doek gewikkeld is. Wanneer men dit ingepakte kapmes ziet, weet men dat er ook een sagostoel bij den bruidsschat is. Welke stoel of boom hier gegeven wordt, wijst men naderhand aan.

Alles, wat hier gezegd is omtrent den bruidsschat, geldt voor alle standen, behalve voor den mokole. Want een mokole-huwelijk heeft plaats zonder pongkowei.

Wat de huwelijkssluiting betreft kunnen we dus zeggen, dat de bonto geheel dezelfde adat volgt als het volk. Het mokole-geslacht echter geeft alleen een zeer kostbare pesikeno bij de verloving, terwijl het bij de huwelijkssluiting noch de lopei met de daaraan verbonden geschenken, noch den bruidsschat kent.

§ 38. *De verhouding van den schoonzoon tot zijn schoonouders.* We hebben reeds gezien, dat de man bij zijn vrouw, d. w. z. bij zijn schoonouders, gaat inwonen. Wonen dezen in een ander dorp, dan verhuist hij daarheen. Dit is echter in den regel geen blijvende toestand, want na enkele jaren bouwt de man een eigen huis, zelfs verhuist hij wel met zijn gezin naar zijn oorspronkelijke woonplaats: De eerste jaren echter moet hij zijn schoonouders in alles bijstaan en dragen ze samen alle economische lasten. Wanneer de man een eigen huis heeft, worden de banden losser, al zal toch altijd een wederzijdsch hulpbetoon normaal te achten zijn.

Andere teekenen van ondergeschiktheid dan de genoemde hulp, bestaan er niet. Want de schoonzoon spreekt de ouders van zijn vrouw aan, zooals hij iedereen aanspreekt. Hun namen noemen is zeerwel geoorloofd. In 't algemeen kan men in Mori opmerken, dat het noemen van iemands naam, het aanspreken met den naam zeer gewoon is. Iedereen spreekt over Pondeloe,

het vorige districtshoofd, en over Towinangkoe, den tegenwoordigen dignitaris, zonder eenigen schroom hun naam noemend. Men roept iemand gewoon bij den naam, al heeft hij kinderen of zelfs kleinkinderen. Kinderen spreken hun oudere familieleden aan met de verwantschapsnamen, dus ama, maama, oeë, e.d. De schoonzoon nu noemt in gesprekken zonder schroom den naam van zijn schoonouders. Hen aansprekende zou hij, zoo noodig ama en ine zeggen. Maar van eenigen schroom of restrictie is geen sprake.

§ 39. *Scheiding.* Allerlei gevallen leveren den grond voor scheiding, en al naar den aard der gevallen wordt zij behandeld. Het komt mij voor, dat die redenen tot drie groepen terug te brengen zijn. Deze n.l.: de man en de vrouw hebben genoeg van elkaar en willen van elkaar af, zonder dat een der beide partijen bezwarende beschuldigingen tegen de andere in kan brengen. In de tweede plaats kan de man of de vrouw min of meer gewichtige redenen opgeven, waarom hij of zij scheiden wil. De vrouw beschuldigt haar man, dat hij haar slaat en niet goed behandelt; de man beschuldigt de vrouw van ongeoorloofde betrekkingen aan te knoopen met andere mannen, zonder dat hij in staat is bezwarende feiten aan te brengen. Al dergelijke oneenigheden kunnen aanleiding geven tot scheiding. En ten slotte is overspel van zijn vrouw een afdoende reden voor den man om van haar te scheiden.

Bezien we elk dezer drie scheidingsprocessen wat nader:

1. Wanneer man en vrouw 't er in den grond over eens zijn, dat ze maar moesten scheiden, dan blijft er eigenlijk alleen maar een formeele eisch van den adat te vervullen over. Hij of zij n.l., die het eerst den wensch om te scheiden openlijk uitspreekt, moet een boete van één buffel betalen. Aangezien echter beide partijen de scheiding willen en er niets bijzonders voorgevallen is, wordt de buffel vervangen door een kain (lipa). Van den bruidsschat wordt niets teruggegeven en de kinderen worden bij onderlinge afspraak verdeeld. De boete van één buffel heet pokompo'ia: «hetgeen 't wonen mogelijk maakt».

2. Wanneer de vrouw scheiding eischt, moet zij de pokompo'ia betalen, die dan zoogenaamd weer uit één buffel bestaat, maar nu betaald wordt met één kain en twee vadem katoen. Is 't de man die scheiding vraagt, dan betaalt hij dezelfde pokompo'ia. De kinderen worden weer bij onderlinge afspraak

verdeeld en van vergoeding van den bruidsschat is weer geen sprake.

Het kan echter voorkomen, dat de man zijn vrouw niet goed behandelt, maar dat de vrouw niet zonder meer scheiding durft of wil eischen. Ze kan dan van haar man wegloopen en bij een familielid in huis trekken. De man zou dan kunnen scheiden door de p o k o m p o ' i a te betalen. Maar wanneer hij tenslotte toch nog op zijn vrouw gesteld is, dan kan hij trachten haar weer terug te krijgen door het aanbieden van een boete, die men p o w i n s o noemt: «hetgeen doet binnen gaan», «de binnenbrenger». Het bedrag van dit zoengeld staat niet vast. De man doet een voorstel, de vrouw slaat dat af; dan verhoogt de man het aangeboden bedrag, en de vrouw slaat weer af. Dit kan zoo eenige malen herhaald worden. Maar is de man naar de publieke opinie ver genoeg gegaan met zijn aanbiedingen en blijft de vrouw maar steeds weigeren, dan worden de rollen omgekeerd. Nu is hij beleedigd. Scheiding is nu onvermijdelijk, maar nu moet niet hij, maar zij een boete betalen n.l. twee buffels, waarbij elke buffel gelijkstaat met twee kains en twee vadem wit katoen.

3. Bij overspel van de vrouw heeft de man het recht om bij de daarop intredende scheiding de volgende vergoedingen te eischen: de gewone boete op overspel is vier buffels (zie hierover verder Hoofdst. III § 51), maar bovendien kan hij terugbetaling eischen van den heelen bruidsschat (p o n g k o w e i), en alles wat de vrouw tijdens het huwelijk van haar man aan kleeren en sieraden gekregen heeft. Wat ze samen verworven hebben, als b.v. de rijst van hun akkers, neemt de man. Ook over de kinderen mag hij beschikken. Er zijn echter eenige dingen die hij niet terug eischen mag. Dit zijn de geschenken, die gegeven zijn teneinde de versperring te doorbreken bij het brengen van den bruidegom naar het huis van zijn bruid (b e t a l o p e i); verder de kosten van het huwelijk en een stel vrouwenkleeren, dat de man aan zijn jonge vrouw gegeven heeft, kort na de huwelijkssluiting, de z.g. p o m p o p o h a w o e. Dan zijn er ook eenige kleine persoonlijke eigendommen van de vrouw, waaraan de man niet mag komen; zoo het geld, dat ze opgespaard heeft van den verkoop van zelf gevlochten matjes, van eigen gekweekte en geprepareerde tabak enz. (zie verder over overspel het volgende Hoofdst. § 51).

§ 40. *Hereeniging na scheiding.* Wanneer man en vrouw vreedzaam gescheiden zijn, zooals we beschreven hebben in de vorige § onder punt 1, dan kunnen zij later bij nader inzien zonder meer weer samen gaan wonen. Dit is geoorloofd en niemand zal er bezwaren tegen inbrengen. Ook kan het voorkomen, dat de scheiding meer het werk is geweest van de ouders van den man of de vrouw; wanneer in zulk een geval het gescheiden paar zich later weer vereenigen wil, dan kan dit plaats hebben, zonder dat iemand er in gekend behoeft te worden. Men beschouwt de scheiding dan blijkbaar niet als geldig.

Het gebeurt echter wel, dat een jong paar getrouwd is op aandrang van de wederzijdsche families, die alles te voren reeds afgesproken en klaar gemaakt hadden. Het blijkt echter tusschen de jonggehuwden niet te gaan en een van de twee echtgenooten weet scheiding te bewerken. Na de scheiding valt hem of haar deze vrijheid echter niet mee, en nu wil de bewerker of bewerkster van de scheiding weer graag hereenigd worden. Dit kan heel goed, maar degene, die indertijd de scheiding doorgezet heeft, moet mo'ihi-ihii tedei («een beetje boete betalen»). Hij of zij moet dan een vadem katoen geven en een ei. Men behandelt deze zaak dus geheel, als ouders stoute kinderen behandelen.

Ernstiger wordt de zaak behandeld wanneer een man en een vrouw indertijd met de groote pokompo'ia gescheiden zijn, zooals in de vorige § onder punt 2 beschreven is. Wil men dan weer samen gaan leven als gehuwden, dan moet degene, die de scheiding doorgezet heeft, een boete betalen, die powinso heet (vgl. de vorige § p. 2). Deze powinso, «de binnenbrenger», bestaat uit één of twee buffels, die òf in levende lijve betaald moeten worden, of ook wel met twee kains en twee vadem katoen per buffel afgedaan kunnen worden.

§ 41. *Polygamie.* Polyandrie komt niet voor. Polygamie daarentegen is een heel gewoon verschijnsel. Toch heeft de gewone man zelden meer dan één vrouw tegelijk. In de hoogere standen is polygamie echter regel.

Een tweede vrouw nemen of hebben heet mompoko'oroea. Meer dan twee vrouwen getrouwd hebben noemt men mesamboeroeë. Een concubine, zooals alleen een mokole of bonto er een kan onderhouden, noemt men goendi.

§ 42. *Erfenis.* Bij de bespreking der erfenisverdeeling behan-

delen we in de eerste plaats de goederen, die de man en de vrouw in het huwelijk meebrengen. Deze goederen zijn dus eigendom van de familie van den man of de vrouw, waarvan hij of zij als lid dier familie een deel bezit.

Man en vrouw leven staande het huwelijk geheel in gemeenschap van goederen. Wanneer de man schulden heeft, die hij van zijn verdiende geld en goederen niet betalen kan, dan kan daartoe ook datgene gebruikt worden, wat de vrouw in het huwelijk meegebracht heeft. Door het huwelijk krijgt de man rechten op de bezittingen der vrouw, en deze op die van den man. Sterft de man zonder kinderen na te laten, dan vervalt zijn deel van het familiegoed aan de vrouw. Hertrouwt ze niet, dan wordt na haar overlijden alles wat ze bezit, dus ook hetgeen ze door haar man gekregen heeft, verdeeld tusschen haar broers en zusters en die van haar overleden man; bij overlijden van dezen erven de kinderen van de broers en zusters van beide zijden. Hetzelfde gebeurt, wanneer de vrouw sterft en geen kinderen nalaat; de man erft alles, en wanneer hij niet hertrouwt, verdeelen bij zijn overlijden zijn broers en zusters alle bezittingen met de broers en zusters van zijn reeds vroeger overleden vrouw.

Wanneer echter van een echtpaar één van beiden sterft zonder kinderen na te laten, en de weduwe of weduwnaar hertrouwt, dan vervallen de indertijd in het huwelijk meegebrachte goederen van de(n) overledene weer aan diens familie. Dit wil dus zeggen, dat de broers en zusters van de(n) overledene deze bezittingen in haar geheel weer terug ontvangen. Door te hertrouwen verliest de overblijvende alle rechten daarop.

Zijn er echter kinderen, dan zijn dit de eenige erfgenamen. Sterft dus van een echtpaar de man of de vrouw, terwijl hij of zij kinderen nalaat, dan zijn de in het huwelijk meegebrachte goederen het deel van den overlevenden echtgenoot, die ze beheert ten behoeve der kinderen. Hertrouwt de weduwe of weduwnaar, dan blijven de eerste kinderen hun volle rechten houden op het vaderlijk of moederlijk erfdeel, terwijl de kinderen uit het tweede huwelijk hierop geen rechten kunnen doen gelden. Gesteld een man A trouwt met een vrouw B (zie fig.) en uit dit huwelijk komen de kinderen b_1 en b_2. De vrouw B sterft en

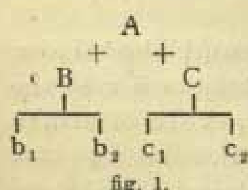


fig. 1.

en A hertrouwt met de vrouw C, bij wie hij de kinderen c_1 c_2 krijgt. De regel is nu, dat b_1 en b_2 alle goederen van B erven en nog de helft van die van hun vader A; de kinderen c_1 en c_2 erven de familiegoederen van C en nog de helft van die van A. Geheel hetzelfde geldt, wanneer A de vrouw is, die achtereenvolgens huwt met de mannen B en C, uit welke huwelijken de kinderen b_1 en b_2, c_1 en c_2 voortgekomen zijn.

Een geval dat in de mokole- en bonto-families meermalen voorkomt, is, dat de man meer dan één vrouw achterlaat met en zonder kinderen. Bij de verdeeling der familiegoederen van den man komen hier factoren meespreken die met alle regels en bepalingen spotten. De stand der moeder zegt wel iets, maar lang niet alles. Zoo was de vorst Maroendoe met vele en velerlei vrouwen getrouwd; onder hen waren slavinnen, palili-vrouwen en een volbloed bonto. Deze laatste (Welaina) had de bonto-familie achter zich en haar kinderen waren eigenlijk de eenige «motaha» nakomelingen, en daardoor de eerste erfgenamen. Maar 't geval wilde, dat zij een der jongste vrouwen van Maroendoe was, zoodat haar kinderen geboren werden, toen de zonen van Maroendoe bij een eerste vrouw, Hona, een palili, al volwassen waren. Toen Maroendoe gesneuveld was traden deze zonen op den voorgrond, zij gelden nu als volbloed mokole. Toen nu de goederen van Maroendoe verdeeld werden, kregen Hona en Welaina een gelijk deel voor hun kinderen, de overige vrouwen kregen «een beetje». Het gaat er hier maar om, wie zich kan laten gelden. Bij den gewonen man echter zal de overgeleverde adat meer geëerbiedigd worden dan bij de hooggeplaatsten.

Heeft een vrouw een buitenechtelijk kind (ana i olono), en huwt zij later, uit welk huwelijk ook kinderen voortkomen, dan erft het onechte kind gelijkelijk van de moeder alsof het een wettig kind ware. Van den stiefvader erft het echter niets. De echte kinderen erven dus van vader en moeder; het buitenechtelijk kind echter alleen van de moeder.

§ 43. Wat de tijdens het huwelijk verkregen goederen betreft, kunnen we zeggen, dat alles gemeenschappelijk bezit is van man en vrouw. Ook het geld, dat de man verdiend heeft met rotan en damar-hars zoeken, zoowel als de gemeenschappelijk gewonnen landbouwproducten. Wel zijn er enkele kleinigheden,

die als speciaal eigendom van den man of de vrouw beschouwd worden, maar dit blijven altijd «kleinigheden».

Alle staande het huwelijk verkregen goederen erven de kinderen op de boven beschreven wijze. Zijn er geen kinderen, dan vervallen ze aan de broers en zusters der overledenen.

Eenigszins gewijzigd is in dezen de houding tegenover onechte kinderen. Wanneer een vrouw een onecht kind heeft, huwt en dan nog eenige kinderen krijgt, is de verdeeling der goederen bij overlijden der vrouw als volgt. De man neemt twee derde van de samen verworven goederen en het overblijvende derde deel wordt over de kinderen gelijk verdeeld, onverschillig of ze echt of onecht zijn. Wanneer het onechte kind nog klein is zal de man zelden er toe over gaan het te onderhouden; de familie van de vrouw ontfermt zich dan over het kind, en wanneer zijn aandeel in de goederen wat klein uitvalt, zorgen zij wel, dat er wat aan toegevoegd wordt.

Wanneer het onechte kind al groot is en door zijn of haar hulp bij den dagelijkschen arbeid meegewerkt heeft in den strijd om 't bestaan, dan heeft het recht op meer dan zooeven aangegeven is. In dit geval verdeelt men bij overlijden van de moeder alle verworven goederen in drie gelijke deelen: de man krijgt één deel, de echte kinderen samen een deel en het onechte ook één deel.

Wij kunnen tenslotte twee algemeen geldende regels geven bij de verdeeling van de erfenis. Deze n.l.:

1. Voordat men tot de erfdeeling overgaat worden eerst de onkosten van het kleine doodenfeest (tewoesoe; zie Hoofdst. VI § 126—129) uit de nalatenschap bestreden. Deze gewoonte maakt, dat er wel oudjes zijn, die met toewijding een varken voor hun tewoesoe opfokken in de vaste wetenschap, dat het dier voor dat doel ook werkelijk gebruikt zal worden.

2. Alle kinderen van één vader en één moeder worden gelijk bedeeld, onverschillig van welke sexe ze zijn en met verwaarloozing van de opeenvolging in leeftijd.

§ 44. *Adoptie*. Wanneer een echtpaar geen kinderen heeft, kan het ertoe overgaan een kind te adopteeren. Dit noemt men mompori'ana; dit samengestelde woord is tot één geheel samen gegroeid, zoodat men zegt: koepori'anao laki'anakoe (het woord pori alleen kent men niet): «ik adopteer mijn broers of zusters kind».

Adoptie komt weinig voor en men adopteert nooit anders dan een broers of zusters kind. Eenige plechtigheid of ceremonieele handeling heeft niet plaats. Men neemt eenvoudig het kind met goedvinden van de ouders in huis, liefst als 't nog zeer jong is. Men verzorgt het en behandelt het geheel als een eigen kind. Is 't een meisje en kan men de onkosten dragen, dan laat men het m o m p o k o w o e r a k e (zie hoofdst. IV § 67—70). Wanneer het kind gaat trouwen, draagt men royaal aan de onkosten van het feest bij en is het een jongen, dan betaalt men een goed deel van den bruidsschat.

Geheel als een eigen kind wordt de geadopteerde niet beschouwd. Want als een adopteerende oom en tante gestorven zijn krijgt het wel een grooter aandeel dan de andere neven en nichten, die hun deel via hun ouders (broers en zusters van de overledenen) krijgen. Maar de zijlijn uitsluiten, zooals een eigen kind zou doen, dat kan een geadopteerd kind niet. Intusschen kunnen de adopteerenden hun aangenomen kind tijdens hun leven nog zoodanig bedenken, dat het toch nog het leeuwendeel ontvangt.

HOOFDSTUK III.

Het recht.

In dit hoofdstuk is het mijn bedoeling een en ander mee te deelen omtrent het strafrecht en het oorlogsrecht. Het huwelijks- en erfrecht hebben reeds in het vorige hoofdstuk een korte behandeling gevonden.

HET STRAFRECHT.

§ 45. *Inleiding.* In één opzicht is het geen dankbaar werk een onderzoek in te stellen naar het strafrecht in een plaats, waar de m o k o l e of de b o n t o de macht in handen hebben. Want men voelt telkens de sterke neiging bij de machthebbers om den loop der zaken zoo te leiden, dat zij er zelf voordeel van hebben. Daarbij komt dan nog, dat de heeren door hun eigen gedrag en onderling geïntrigeer het oude recht verzwakken en daarvoor een min of meer listige interpretatie in de plaats stellen.

Bij dezen stand van zaken komt het mij het meest gewenscht voor, geen poging te wagen om in bizonderheden de gevallen te behandelen, maar liever bij de hoofdzaken te blijven. Deze werden mij gegeven door het vorige districtshoofd van Tinompo, den b o n t o Pondeloe. Enkele gevallen kon ik in concreto nagaan, en daaruit bleek de juistheid der mededeelingen. Hetgeen ik hier dus weergeef is het strafrecht, zooals dit van het gezichtspunt van den b o n t o er uit ziet; alle gevallen, waarmee hij zich bemoeit, zullen in den hieronder aan te geven zin beslecht worden. Het is zeer wel mogelijk, dat te Sampalowo, waar het m o k o l e-geslacht van Pa'antoöele-Petasia resideert, gewijzigde normen en straffen gelden.

In het algemeen kan men zeggen, dat in Mori geen recht gezocht wordt, wanneer de beleedigde partij niet aanklaagt. Recht is in den grond der zaak een individueele kwestie voor den Moriër: wanneer de benadeelde niet zelf voor zijn recht opkomt door het indienen van een aanklacht, dan trekt niemand er zich ook verder iets van aan. Deze benadeelde of beleedigde

partij kan een enkel persoon zijn, of een gezin, of ook een familie, maar in ieder geval moet men voor zijn eigen rechten opkomen. Één uitzondering is er echter, die wijst in de richting van een handhaven van het recht onafhankelijk van individueele belangen. Het gebeurt n.l. wel, dat een vrouw haar pasgeboren kind doodt, vooral wanneer het een ongehuwde moeder is. De familie komt daar niet tegen op en andere menschen nog minder, want «die lui moeten 't zelf weten». Komt zulk een geval echter den mokole of den bonto ter oore, dan eischt deze straf, die voldaan kan worden door een boete.

In enkele gevallen kan men direct zijn eigen recht zoeken, zooals bij overspel op heeterdaad betrapt, of bij doodslag. Maar het is niet verstandig hiervan gebruik te maken. Want zulk een zaak wordt dan het begin van een eindelooze reeks van oneenigheden en wederzijdsche wraaknemingen. Verstandig is het in ieder geval den omweg te nemen via een hoog hoofd. Deze beslist dan en alle ontevredenheid zou hem moeten treffen. Zoover komt het echter niet, want men laat zich zelfs groote onbillijkheden van den mokole en den bonto aanleunen.

§ 46. *Het bewijs.* Wanneer een zaak voor den mokole of bonto gebracht wordt, dan is de meest gewone gang van zaken deze, dat wat de hoofdzaak betreft A het tegenovergestelde beweert van B. Hoe is nu uit te maken wie van de twee gelijk heeft?

Het meest eenvoudige geval is, dat de schuldige eenvoudig bekent het hem ten laste gelegde gedaan te hebben (bekennen: me'indoe). Van eenig nader onderzoek is geen kwestie meer, de straf is weldra bepaald en de zaak is uit.

Wanneer echter de beschuldigde ontkent, moeten er getuigen opgeroepen worden (getuige: sakosii). Deze kunnen zulke bezwarende verklaringen afleggen, dat men van de schuld overtuigd is, terwijl de schuldige niets weet te antwoorden. Of anderzijds kunnen hun mededeelingen zoo klaar de ongerijmdheid van de beschuldiging aan 't licht brengen, dat de onschuld bewezen is. In deze gevallen is de zaak spoedig beslist.

Kan men echter geen helderheid in de zaak krijgen, dan neemt men zijn toevlucht tot een godsgericht (een godsgericht houden: mesoma). Men kent drie soorten van godsgerichten:

1. meboela: een hanengevecht houden. Elk der twee partijen brengt een haan mee en deze laat men samen vechten. Hij, wiens

haan wint, heeft gelijk, de eigenaar van den verslagen haan heeft ongelijk.

2. m e w o e n o: met een lans of een aangescherpten stok in den grond steken. Men maakt een stuk grond nauwkeurig schoon en vervaardigt twee even lange en even zware aangepunte stokken, of men zoekt twee gelijke lansen uit. Elk der twee partijen kiest een man, die voor haar de proef leveren zal. De beschuldiger nu legt een sirih-pinang offer op den grond en roept de goden (l a h o e m o a) aan om de gegrondheid van zijn beschuldiging aan te toonen. Hierop legt de beschuldigde eenzelfde offer op den grond en roept de goden aan met de bede zijn onschuld te doen blijken. Dan heeft de proef plaats. De lanswerper neemt een aanloop en werpt zoo krachtig als hij kan de speer in schuine richting in den grond. Zijn tegenstander doet hetzelfde. Men vergelijkt de lengte van de gedeelten der lansen, die in den grond gedrongen zijn: de partij, wier speer het diepst is ingedrongen, heeft gelijk gekregen van de goden.

3. m e t a d a a l o e. Dit godsgericht wordt reeds sedert drie geslachten niet meer toegepast om zijn wreedheid. Het werd op de volgende wijze gehouden: twee mannen wapenden zich ieder met een zwaard en een schild; dit zwaard was gedeeltelijk omwikkeld, alleen aan het uiteinde bleef een scherp gedeelte van ± 1 d.M. lengte ontbloot. Men legde nu een rijststamper (a l o e) op den grond en de twee mannen plaatsten zich ieder aan een uiteinde ervan, met den linker voet tegen den stamper aan. Terwijl men nu op gong en trommels sloeg, trachtten deze twee elkaar te verwonden. Door het opwindende rythme van de trommels aangezet, zullen de kemphanen elkaar niet ontzien hebben. Wie ten slotte uitgeput en het meest toegetakeld den strijd opgaf, had het ongelijk van zijn partij bewezen. Ook die partij had ongelijk, wier verdediger het uiteinde van den rijststamper verliet om op een grooteren afstand van den tegenstander een veiliger stelling te zoeken.

In vroeger tijden moet ook in twijfelachtige gevallen de zuiveringseed in gebruik zijn geweest (m e t o t o n a a: zulk een eed afleggen). Maar de kracht van zulk een eed ging te loor toen men hoe langer zoo meer tot de overtuiging kwam, dat de over zich geroepen onheilen bij een valsch getuigenis toch uitbleven. Daardoor verloor de eed alle beteekenis en is hij geheel in onbruik geraakt.

§ 47. *De straffen.* Men kent in Mori drie straffen, n.l. de doodstraf, de vrijheidsstraf en boeten.

Van de doodstraffen paste men twee vormen toe. De meest algemeene was het doodhakken (m o b a t o e k i). Dit bestond niet uit onthoofden, maar het was aan den uitvoerder of de uitvoerders overgelaten het kort te maken of den doodstrijd te rekken. De m o k o l e of b o n t o gelastte een slaaf den schuldige te dooden. Zulk een executie moet echter zelden voorgekomen zijn. Veelvuldiger echter had plaats het dooden op staanden voet door beleedigde partij (zie bij doodslag, overspel, majesteitsschennis). Hierbij volgde men uit den aard der zaak geen bepaalde regels, maar doodde den tegenstander zooals het viel.

Wij hebben reeds opgemerkt, dat bij bloedschande de schuldigen liefst niet gewond moeten worden, maar geworgd (zie Hoofdst. II § 33); terwijl het uitdrukkelijk verboden is een a t a p o e 'o e (oerslaaf) met ijzer te dooden (zie Hoofdst. II § 24). Dit zijn de twee eenige gevallen, waarvan mij bekend is, dat worgen voorgeschreven is.

De eenige vrijheidsstraf, die men kent, is het m e 'e n s a bij den m o k o l e of b o n t o (zie Hoofdst. II § 24). Door vrijwillig slaaf te worden redt men zijn leven. Men kan uitsluitend bij een m o k o l e- of b o n t o-telg m e 'e n s a, bij een ander hoofd is dit niet mogelijk. Pandelingschap is onbekend; niemand mag een ander de vrijheid benemen om schulden.

Tenslotte kunnen alle misdaden gestraft worden met boeten. De boete voor doodslag heet p o 'i h i i, die voor overspel heet h a l a en die voor diefstal t o n d a. Bij scheiding en hereeniging van gehuwden kent men ook speciale boeten (zie Hoofdst. II § 39—40), die ieder hun eigen naam hebben.

De grootte van een boete wordt uitgedrukt in buffels: één, twee, vier en acht buffels. Maar dit zegt nog weinig omtrent de zwaarte der boete, want men kent drie wijzen van verlichting der lasten. Heel streng is men, wanneer geëischt wordt de buffels in levende lijve te leveren (w a t a n o a m b a o e). Men kan echter ook eischen de t o e d o e m p o 'o l i, d.w.z. den prijs van den buffel. In dat geval wordt elke buffel betaald met vier kains (l i p a) en vier vadem katoen. Men drukt dit aldus uit: o p a a l i p a k a l e w e k i n o o p a a. Dit wil zeggen: de eigenlijke t o e d o e of vervanging is vier kains, maar hieraan moet

nog toegevoegd worden de vier vadem wit katoen, d.i. de lewekino.

Bij minder ernstige gevallen kan men de boete omzetten in toedoe mpo'ihii, dit is de meest gebruikelijke wijze van betalen van boeten. Voor elken opgelegden buffel geeft men dan twee kains en twee vadem katoen, men zegt: oroea lipa ka lewekino oroea. En de meest schappelijke wijze van een boete te behandelen is de toedoe anoe kodei («de kleine prijs») te laten betalen. Deze bestaat uit een kain en twee vadem katoen; dit drukt men dus uit met: asa lipa ka lewekino oroea.

Bij de betaling van boete bestaat een voor den eischer hatelijke gewoonte. Het is n.l. verboden de goederen, waarmee de boete voldaan wordt, na te zien, te meten en te keuren. Men zegt van deze goederen: nahi komba inolito, d.i. «het zijn geen goederen, die we gekocht hebben.» Wanneer men iets koopt, past men wel op zich geen minderwaardige zaken in de hand te laten stoppen. Maar bij een boete moet hij, die ontvangt, de oogen sluiten voor de kwaliteit; de kwantiteit opgevat als aantal geldt hier alleen maar.

Verminkende straffen kent men niet.

Wanneer de mokole of bonto een zaak berecht heeft en de beschuldigde wordt beboet, dan krijgt de rechter een gedeelte der boete. Of er een vaststaand deel voor elk geval bepaald is, weet ik niet. Intusschen zullen de heeren zich zelf wel niet vergeten hebben, maar naar bevind van zaken hun aandeel genomen hebben. Dit aandeel van den rechter heet otoe bitara.

Wij gaan nu achtereenvolgens de verschillende misdrijven één voor één na.

§ 48. *Moord en doodslag.* Bij moord is bloedwraak geoorloofd. Wanneer iemand een persoon van een ander dorp of een andere stam doodt, is bloedwraak zelfs de gewone weg van rechtdoen. Hieruit ontstaat dan een oorlog, doordat men over en weer wraak gaat nemen voor een gedood familielid. Doodt men iemand van de eigen dorpsgemeenschap, dan kan de naaste familie van den gevallene den schuldige dooden, maar hieruit komen onvermijdelijk vele moeilijkheden voort, doordat de familie van den schuldige deze wraakneming niet maar zoo accepteert. De veiligste weg is de zaak aan te geven en te laten beslechten door den mokole of bonto.

Het kan gebeuren, dat een broer of neef (cousin) van den verslagene in de eerste opwelling van woede onmiddellijk van het recht van bloedwraak gebruik wil maken en den moordenaar te lijf gaat. Voor dezen blijft dan niets anders over dan te trachten het huis van den mokole of bonto te bereiken voor hij in handen van den wreker is gevallen (zie Hoofdst. II § 24). De moordenaar wordt hiermee slaaf van den mokole of bonto (ata labira), maar tegelijkertijd verliezen de wrekers alle recht op den schuldige: zij mogen hem noch dooden, noch mangeld van hem eischen. Door het me'ensa (toevlucht nemen bij zijn beschermheer) stelt de schuldige zich geheel buiten het bereik van de beleedigde partij, hij bestaat niet meer voor haar.

Vat men de zaak echter kalm op en maakt men er een proces van voor den mokole of bonto, dan wordt bij gebleken schuld een eisch van acht buffels (oaloe ambaoe) gesteld. Dit mangeld moet betaald worden met vier werkelijke buffels en vier toedoe mpo'oli (d.i. dus per buffel 4 kains en 4 vadem katoen). Van deze boete krijgt degene, die het vonnis uitspreekt 2 buffels als otoe bitara. Wat de grootte van dit weergeld betreft, is ze gelijk of de gedoode een man of een vrouw is geweest.

Wanneer de zaken zoo geleid zijn, dat weergeld betaald wordt, dan heeft bij de overgave van dit mangeld aan de familie van den verslagene een eenvoudige verzoeningshandeling der twee partijen plaats. De mokole of bonto, die de zaak berecht heeft, brengt den schuldige en den vertegenwoordiger der beleedigde partij bij elkaar. Hij laat hen den een na den ander een kippenei in de hand nemen en een beetje afschrapsel van simoeroe kauwen. Dan bezweert hij hen geen wrok meer te koesteren en de zaak voor afgedaan te beschouwen (vgl. Hoofdst. II § 36 en in dit Hoofdstuk § 57).

Hetgeen tot nu toe meegedeeld is, geldt voor de gevallen, waarin beide partijen vrijen (palili) zijn. Wanneer een slaaf een anderen slaaf van zijn eigen heer doodt, staat het aan dien heer te beoordeelen, of hij zijn schade nog zal verhoogen door den schuldige ook te doen sterven, of om de zaak te laten zooals die is. Is de moordenaar een ata poe'oe, dan wordt hij gedegradeerd tot ata labira. Doodt een slaaf van den mokole een slaaf van den bonto of andersom, dan staat het aan den heer van den moordenaar te beslissen of hij den

schuldige zal laten dooden of de po'ihii van acht buffels zal betalen. Of wel hij levert hem uit aan den benadeelden heer wiens slaaf hij voortaan is. Hetzelfde is het geval wanneer een slaaf een vrije doodt: òf de heer van den slaaf laat dezen terechtstellen, òf hij betaalt voor hem het weergeld.

Wij hebben reeds vermeld, dat een moeder, die haar kind doodt, door den mokole of bonto voor deze daad gestraft wordt. De opgelegde boete is in zulk een geval de helft van het weergeld voor een volwassene en bedraagt dus vier buffels, te betalen met twee levende buffels (watano) en twee toedoe mpo'oli, d.i. per buffel vier kains en vier vadem katoen.

Tenslotte kan het voorkomen, dat iemand zijn makker door een ongeluk van het leven berooft, zooals dat b.v. bij den tuinarbeid door een vallenden boom gebeuren kan. Bij een dergelijken moord zonder opzet is van vervolging geen sprake en nog minder van bloedwraak. Men zegt: Nahi tehala onae, sine sala iweweoeo: hij is niet schuldig, maar hij heeft het (zijn werk) verkeerd aangelegd. Hij nu, die bij ongeluk den dood van een ander veroorzaakt heeft, moet de kosten van het kleine doodenfeest (tewoesoe; zie Hoofdst. VI § 126—129) voor den overledene dragen.

§ 49. *Verwonding.* Wanneer men een ander een verwonding toebrengt met een kapmes, een zwaard of een lans, dan is dit altijd strafbaar; of dit met opzet gebeurd is dan wel bij ongeluk verandert aan de strafbaarheid van het feit niets. Hebben twee personen echter in een twist elkaar verwond, dan is van geen schadevergoeding sprake, de partijen staan dan gelijk.

Heeft echter de een den ander meer of minder ernstig verwond, terwijl hij er zelf zonder kleerscheuren afgekomen is, dan moet de toebrenger der wonden een boete betalen. Deze kan één of twee buffels bedragen, al naar den aard der verwondingen, de aanleiding tot den twist en zeker niet minder naar de kracht, die de beleedigde partij door positie en invloed aan haar eisch kan bijzetten. Elke buffel wordt betaald met twee kains en twee vadem ongebleekt katoen. Dergelijke oneenigheden behoort men in onderling overleg te beslissen. Wanneer dit gaat en de schuldige kan de boete niet betalen, dan staat men hem wel toe om voor den verwonde zoolang zijn werk op den akker en elders te doen, totdat deze genezen is.

Kan men het onderling echter niet eens worden, dan brengt

men de zaak voor den mokole of den bonto. In dit geval wordt de gewone boete verdubbeld. Hoe groot het aandeel is, dat de rechter van de boete ontvangt, staat niet vast, maar in den regel zal het minstens de helft geweest zijn.

Slaat iemand een ander om een bepaalde reden met een stok, dan kan hiervan geen rechtzaak gemaakt worden. Gaat echter iemand zijn makker zonder geldige reden met een stok te lijf, dan kan de eisch gesteld worden van één buffel, die betaald wordt met de bovengenoemde toedoeno (4 kains en 4 vadem ongebleekt katoen).

§ 50. *Diefstal.* Wanneer iemand een dief bij een belangrijken diefstal op heeterdaad betrapt, dan mag hij hem dooden. Alleen wanneer hij den dief met de gestolen waar als 't ware nog in zijn handen aantreft en het een belangrijke waarde geldt, mag de benadeelde hem dooden. In geen geval en onder geen voorwaarde later. Evenals bij de bloedwraak zal geen verstandig mensch van dit recht gebruik maken, want zijn daad zou een bron van moeilijkheden worden.

De gewone weg is, dat bij gebleken schuld de dief veroordeeld wordt het dubbele van de waarde der gestolen goederen te betalen. Hetgeen hij op deze wijze boven en behalve het gestolene moet opbrengen, noemt men de tondano, d.i. letterlijk: zijn volgen, wij zeggen: de dief volgt hetgeen hij gestolen heeft. De gedachte is: dat hij het gestolene terug geeft, spreekt vanzelf, maar nu betaalt hij uit eigen zak hetzelfde nog eens, hij volgt zijn gestolen goederen. Hoeveel van deze tondano den rechter ten deel viel, weet ik niet. Mijn zegsman, de bonto Pondeloe, beweerde van niets, hetgeen me echter niet waarschijnlijk voorkomt.

Het kan echter zijn, dat de bestolene zoozeer gegriefd is, dat hij alle schadevergoeding weigert en niettegenstaande het een verlies voor hem beteekent, eischt, dat de dief slaaf wordt bij den mokole of den bonto. Dit gebeurt dan ook: de dief wordt ata labira. Een gewone man mag geen slaven maken, daardoor kan de beleedigde partij niet zelf den dief tot slaaf nemen. Wanneer hij den dief echter blijvend treffen wil, kan hij hem met het gestolene aan den mokole of bonto overgeven om diens slaaf te worden.

§ 51. *Overspel.* Onder overspel (monsososabo) verstaat men de ongeoorloofde geslachtelijke gemeenschap van een man,

getrouwd of ongetrouwd, met een vrouw, die de echtgenoote van een ander is. Wanneer een getrouwd man gemeenschap heeft met een ongetrouwde vrouw, dan is dit geen overspel. Overspel is dus uitsluitend een beleediging een gehuwden man aangedaan; de echtgenoot van de ontrouwe vrouw is de eenig mogelijke aanklager in een overspelzaak, de eenige, die beleedigd is.

Deze beleediging wordt echter zeer diep gevoeld, zoo zelfs, dat de teleurgestelde echtgenoot het recht heeft beide, zijn vrouw en haar verleider, onmiddellijk te dooden, wanneer hij hen op heeterdaad betrapt. Later mag hij dit niet meer doen.

Maakt de man niet van dit recht gebruik, maar brengt hij de zaak voor den mokole of bonto, dan worden de schuldigen gestraft met een boete van vier buffels elk. De boete (hala) wordt betaald met de toedoeno van vier kains en vier vadem ongebleekt katoen per buffel. De helft dezer boete is voor den beleedigden echtgenoot, de andere helft voor den mokole of bonto, die de zaak beslecht heeft. In den regel scheidt nu ook de man van zijn ontrouwe vrouw (zie hierover Hoofdst. II § 39).

Het kan voorkomen, dat een man ernstige verdenkingen koestert tegen iemand, van wien hij stellig meent, dat hij in ongeoorloofde betrekking tot zijn vrouw staat. Hij kan overtuigd zijn van de juistheid van zijn vermoeden, zonder in staat te zijn iets positief te bewijzen. Doordrongen van zijn goed recht maakt deze echtgenoot er een zaak van voor den mokole of bonto. De bezwarende feiten zijn groot in aantal, maar niemand heeft ooit iets gezien en de twee schuldigen ontkennen. Tenslotte kan de beschuldigde man de volgende taktiek volgen. Hij zegt: «Ik beken in ongeoorloofde gemeenschap te zijn geweest met uw vrouw, maar ik wil haar huwen.» Wanneer dit gezegd is, staan den verdenkenden echtgenoot twee wegen open. Hij kan deze verklaring aanvaarden. Maar dit sluit dan in zich de twee volgende regelingen: ten eerste betalen de twee schuldigen de gebruikelijke hala van vier buffels elk; ten tweede vervalt daarmee de vrouw aan den man, die van overspel verdacht wordt, zonder dat de scheiding met den oorspronkelijken echtgenoot nu nog eens apart volgens de in Hoofdst. II § 39, 3 genoemde regels voltrokken moet worden. Deze echtgenoot verliest hiermede dus een aanmerkelijk deel van zijn rechten (zie Hoofdst. II § 39), en moet zich alleen met zijn aandeel in de hala tevreden stellen.

De tweede weg, dien hij volgen kan, is de genoemde verklaring van den beschuldigde niet te aanvaarden in dezen vorm en met deze strekking. Hij zal geneigd zijn te zeggen: «De eerste helft van uw verklaring neem ik aan, de tweede niet.» Aangezien zulk een bekentenis met den eisch eraan verbonden niet van elkaar gescheiden kan worden, moet de verklaring in haar geheel aanvaard of in haar geheel verworpen worden. Doet nu de beschuldiger dit laatste, dan geeft hij hiermee alle rechten prijs. De zaak is uit, hij mag er niet meer op terug komen.

§ 52. *Majesteitsschennis.* Iemand die majesteitsschennis tegenover den mokole of bonto pleegt (mompe' oeroe-oeroe) moet daarvoor zwaar boeten. Dit ligt voor de hand, omdat de beleedigde partij rechter is in eigen zaak. Is het feit ernstig, dan laat de beleedigde mokole of bonto den schuldige onmiddellijk binden en doodhakken; onverschillig of hij een vrije dan wel een slaaf is; is de schuldige een ata poe'oe (oerslaaf) dan wordt hij geworgd (inonggo).

Bekent de schuldige zijn schuld en is hij instaat tot het bebetalen van een boete, dan kan het hem wel gelukken den beleedigde te bewegen hem het leven te laten, en daarvoor in de plaats een boete aan te nemen. Deze bedraagt dan vier buffels, te betalen met de toedoeno van vier kains en vier vadem ongebleekt katoen per buffel.

§ 53. *Onbetaalde schulden.* In het algemeen kan men zeggen, dat de familie voor de schulden en boeten van een harer leden instaat. Men helpt elkander. Maar wanneer iemand het zijn familie al te bont maakt, kan men weigeren hem verder te helpen. Voor den schuldeischer is dit onaangenaam, omdat hij dan niet meer veel vat heeft op zijn schuldenaar. Hij mag hem niet in pandelingschap nemen, want een palili mag geen slaven hebben. Als de schulden hoog opgeloopen zijn, zou hij den schuldenaar mogen dooden, maar dit brengt een nasleep van groote moeilijkheden met zich mee. Het eenige is, dat hij zijn schuldenaar dwingt te gaan me'ensa bij den mokole of bonto, waardoor hij slaaf van dezen wordt. De schuldeischer is dan wel alle aanspraak op vergoeding kwijt, maar de schuldenaar is tot slaaf gedegradeerd.

De lagere hoofden, de stamhoofden, hebben bij onbetaalbare schulden een eigenaardig recht, dat hen van een heel veel

moeite en «soesah» afhelpen kan. Een concreet geval laat hier het duidelijkst de strekking van dit recht zien. Het hoofd der To Molio'a, Panta of Papa i Lantioena, had indertijd een heel groote schuld aan de Loewoeërs. Hij zag geen kans die te betalen. Daarom besloot hij te gaan. me'ensa bij den mokole te Petasia, den grooten Maroendoe. Dit wilde echter volstrekt niet zeggen, dat Panta voortaan de slaaf van Maroendoe was. Na een nacht in het huis van den mokole geslapen te hebben, keerde Panta weer naar de zijnen terug, betaalde aan de mokole één buffel in levende lijve (asa watano ambaoe), en kon zich voortaan ontslagen achten van de plicht zijn schulden aan de Loewoeërs te betalen. De schuldeischers hadden alle aanspraak op hun vordering verloren, want het spreekt, dat Maroendoe de verplichtingen van Panta niet had overgenomen. Door de beschreven handeling werd de schuldvordering eenvoudig vernietigd, terwijl Panta zelf door de betaling van dien éénen buffel, die loeda ngkaroeno heet (letterl. «uittrekker van zijn huispalen»), een vrij man bleef als tevoren. Het recht om op deze wijze te me'ensa bezitten echter alleen de hoofden der verschillende stammen. Gewone burgers kunnen ook om schulden me'ensa, vernietigen daarmede ook de schuldvordering, maar worden daardoor slaaf (ata labira).

HET OORLOGSRECHT.

§ 54. *Inleidende opmerkingen.* Wanneer wij de geheele oorlogvoering van de Moriërs wilden bespreken, zouden we ons onderwerp in drie onderdeelen kunnen splitsen. In de eerste plaats zouden we de techniek, de organisatie en de tactiek kunnen beschrijven; in de tweede plaats zou kunnen komen de juridische zijde van de zaak; en ten slotte de oorlog van zijn magisch-religieuzen kant bezien. Het spreekt vanzelf, dat er bij deze verdeeling van een scherpe begrenzing geen sprake kan zijn. Vooral het tweede onderdeel zou met een belangrijk gedeelte zoowel van het eerste als van het derde samenvallen. Het geldt hier meer de zijde, vanwaar men het onderwerp benadert, dan een bevredigende zakelijke indeeling van de stof. Hetgeen ik in de volgende paragrafen wil mededeelen betreft de oorlogvoering gezien van een juridisch standpunt. Later volgen enkele trekken, die de oorlogvoering van een magisch-religieuze zijde belichten (zie Hoofdst. IV § 80—82).

Nog één opmerking ga echter vooraf. Naar hun aard kunnen we de oorlogen der Moriërs in twee soorten verdeelen. De eerste is die, waarvan een oneenigheid de oorzaak is. Twee stammen raken dan in oorlog met elkaar om de meest verschillende redenen, als b.v. een moord op een der stamleden door iemand van den anderen stam, diefstal, beleediging van een hoofd van een der twee partijen, weigering een schuld te betalen. Dit zijn de zoo veelvuldig voorkomende kleine oorlogen, die den mokole en den bonto de gelegenheid bieden hun invloed uit te breiden en te bevestigen (zie Hoofdst. I § 16).

Hiernaast staan de oorlogen met, of liever de expeditie's tegen de erfvijanden. Evenals voor de Bare'e Toradja's zijn deze ook voor de menschen van Tinompo de To Kinadoe, de To Padoë in het Malilische. Deze expeditie's rustte men uit niet om te «tuchtigen», maar uitsluitend met het doel een menschenhoofd te gaan halen.

Tusschen de twee genoemde oorlogen is dus een principieel verschil. De eerstgenoemde soort dienen om «recht te zoeken»; de tweede soort berust geheel op magisch-religieuzen grondslag. In het hier volgende bespreken we uitsluitend de aangelegenheden van de eerste soort van oorlogen. Later (Hoofdst. IV § 80—82) komt de tweede categorie meer op den voorgrond.

§ 55. *Algemeen verloop van den oorlog.* Wanneer er een geschil is ontstaan tusschen twee stammen, tracht men de zaak eerst door besprekingen in 't reine te brengen. Begint dit twisten en heen en weer praten een der partijen te vervelen, dan gaat deze het eerst tot een vijandelijke daad over. Men trekt naar de tegenpartij en tracht daar een of meer koppen te snellen. Dit openen van de eerste vijandelijkheden noemt men metoleba. Wanneer dus de menschen van A het eerst de vijandelijkheden openen tegen die van B, dan zegt men: «Domelako To A metoleba ndi To B».

De aangevallenen zijn nu verplicht wraak te gaan nemen, en rusten dus op hun beurt een militaire expeditie uit. Dit beantwoorden van de vijandelijkheden kan men noemen mombalo, in het algemeen «wreken». Men heeft er echter ook een figuurlijke omschrijving voor: monsoeleako oeole. De breede, onderhouden paden van thans waren vroeger onbekend; een weg was toen een paadje dwars door bosch en alang-alang heen. Wanneer men nu zulk een pad volgt, buigt men de hooge

alang-alang door het voortbewegen in die richting, waarin men loopt. De op deze wijze neergebogen alang-alang noemt men oeole. Aan de oeole kan men dus zien in welke richting de mensch of het dier door de alang-alang is geloopen. De bende, die te B koppen is komen halen, hebben een oeole achtergelaten, die naar de plaats B wijst. Monsoele is het omkeeren van iets, b. v. een bamboe watervat, dat met het open einde naar boven staat, zoo zetten, dat de mond beneden staat met het doel alle water er goed uit te laten loopen. De bedoeling van de uitdrukking is dus: «de oeole juist de andere richting geven, nu niet naar B, maar naar A wijzend». Men buigt als 't ware de alang-alang in de tegenovergestelde richting.

Zelden blijft zulk een strijd beperkt tot de oorspronkelijk met elkaar twistende partijen. Sympathie, verwantschap, uitzicht op voordeel of de vervulling van oude wraakplannen maken, dat er zich aan beide zijden wel medestanders opdoen. Dit helpen van een der partijen in den strijd noemt men toendoengi.

De meest gewone wijze, waarop aan zulk een oorlog een einde komt is, dat een neutrale zich als tusschenpersoon aanbiedt. Deze tusschenpersoon is in den regel de mokole of de bonto.

§ 56. *Neutraliteit.* Geen dorp kan verplicht geacht worden aan een strijd deel te nemen, wanneer het dit niet zelf wil. Al is een der partijen nauw verwant, dan kan men toch de neutraliteit betrachten. De neutralen noemt men mia i olono: «zij, die er tusschen zitten».

Onder neutraliteit verstaat men: zich onthouden van eenig actief deelnemen aan den strijd. Het zijn uitsluitend de menschen, die neutraal zijn, maar een landstreek, een rivier kan niet neutraal zijn. Men trekt overal door en langs, zonder eenig idee van schending der neutraliteit.

Als overal kunnen ook hier de neutralen de schoone rol van vredestichters vervullen. Wanneer de neutrale meent, dat er nu wel een einde aan den strijd kan gemaakt worden, zendt hij aan elk der twee partijen een witte vlag. Nemen beide partijen die aan, dan beteekent dit, dat ze leiding der besprekingen aan den zender der vlaggen in handen geven. Weigeren beide partijen den vlag aan te nemen, dan blijkt de stemming der strijdenden nog ongeschikt voor vrede en wacht de vredemaker een beter oogenblik af. Weigert de eene partij de bemiddeling,

maar neemt de andere die aan, dan schaart de bemiddelaar zich actief aan de zijde van laatstgenoemde partij. Als vredestichter kan hij dan in dezen oorlog niet meer optreden. Wanneer dus de *mokole* of *bonto* zijn bemiddeling aanbiedt, zal men die niet licht afslaan, niet alleen om den geduchten tegenstander, dien men zich daardoor zou bezorgen, maar ook omdat bemiddeling dan zeer moeilijk wordt en het een strijd wordt, die op onderwerping uit moet loopen.

De aanbieding der besproken bemiddeling duidt men weer met een beeld aan. Men noemt dit n.l.: *mowawa pare olosi*. *Olosi* is hetzelfde als *oloti*; dit stamwoord beteekent: iets of iemand tegenhouden, dat hij niet verder kan gaan; *koe'olotio*: ik houd hem tegen, ik verhinder hem verder te gaan. *Pare* duidt aan het opwinden van een touw of lijn tot een streng, zooals men dit doet met het dikke touw, waarmee men buffels vangt. *Pare olosi* beteekent dan: een streng touw om den weg te versperren, het verder voortgaan te belemmeren. Het aanbieden der bemiddeling wordt dus voorgesteld als een brengen (*mowawa*) van een koord (touw) om den weg (der vijandelijkheden) af te sluiten. De strijdenden kunnen deze afsluiting toelaten of ze kunnen die tegengaan.

§ 57. *Het sluiten van den vrede.* Wanneer beide partijen de bemiddeling aangenomen hebben, spreekt men af waar en wanneer men den vrede sluiten zal (*mereapi*)[1]. Bij deze plechtigheid zijn de vertegenwoordigers der beide partijen en de vredestichter aanwezig.

Aan een dikken paal staat een buffel stevig met een rotanring om den hals vastgebonden. De leider van elk der twee partijen houdt een hoorn van den buffel vast. De bemiddelaar spreekt dan de volgende bezwering uit (*metonaa*):

Tewala wali komioe mpe' iwali, tandoe ambaoe andio toemandoeo penaa mioe ka imate, toemandoeo pinotoewoe mioe ka iropoe.

Wanneer gijlieden elkaar weer beoorloogt, zullen de horens van dezen buffel uw ziel (leven) stooten, dat hij sterve, ze zullen uw vee stooten, dat het allemaal doodgaat.

[1] Het woord *mereapi* is afgeleid van den stam *rea*, „uiteenduwen", „van elkaar halen". Wanneer ik mij een weg baan door een opeengehoopte menigte, dan zeg ik: „*koerea ira mia*", „ik duw de menschen van elkaar", teneinde mijzelf tusschen hen in te plaatsen. Het achtervoegsel i, dat met den

Hierop komt een willekeurig iemand op den buffel toe en slacht het dier; dit afmaken is niet aan eenig voorschrift gebonden.

De bemiddelaar neemt nu een ei en geeft dit door, opdat alle aanwezigen het even in de hand nemen. Ieder kauwt ook een beetje afschrapsel van simoeroe (vgl. Hoofdst. II § 36). Wanneer hij het ei laat circuleeren zegt de bemiddelaar: «Molori soe'oeloei manoe, molori lahi aroa mioe.»: «het ei is glad, moge uwe harten nog gladder (oprechter) zijn». Wanneer het ei rond is geweest, werpt de leider dezer cermoniën het tegen den grond te pletter en zegt: «Kana tepeha soe'oeloei manoe tepehano penaa mioe, ba me'iwali komioe mbo'oe»: «zooals het ei gebroken is, zal ook de breuk (vernietiging) zijn van uw leven (adem, ziel), wanneer gijlieden elkaar weer beoorloogt.»

De plechtigheid wordt gesloten met een gemeenschappelijken maaltijd, waartoe de «vredesbuffel» de toespijs levert. Deze buffel wordt verschaft en betaald door den bemiddelaar. Hij treedt dus in alle opzichten op als «vader van den vrede.»

§ 58. *Krijgsgevangenen.* Het maken van krijgsgevangenen noemt men montawa, krijgsgevangene is tinawa. Maakt men krijgsgevangenen in een tijdelijken oorlog, zooals die in de vorige paragrafen beschreven is, dan worden de gevangenen bij het sluiten van den vrede aan den gewezen vijand teruggegeven. Maakt men echter bij een erfvijand gevangenen, dan neemt de mekole of bonto die tot slaaf; hun leven onderscheidt zich in niets van dat der ata labira.

---

tusschenklank p aan den stam rea is verbonden, duidt aan, dat de handeling „met betrekking tot" anderen verricht wordt. Het woord mereapi kunnen we dus vertalen met: „de partijen uiteen duwen en zich tegelijkertijd tusschen hen in plaatsen".

HOOFDSTUK IV.

Godsdienst.

§ 59. *Voorafgaande opmerkingen.* Bij de rangschikking der voorhanden zijnde gegevens, viel het niet altijd gemakkelijk elk onderdeel zijn juiste plaats te geven en op deze wijze een bevredigend geheel te krijgen. Dit geldt vooral van die geestelijke cultuurgoederen, die we samen plegen te vatten onder den naam «godsdienst». Het spreekt wel haast van zelf, dat ik me in dit opstel niet of heel weinig met principiëele vragen bezig gehouden heb. Het gaat hier in de eerste plaats om een zoodanige mededeeling der feiten, dat wij een juist, zij het dan niet een volledig beeld van de geestelijke goederen van de Moriërs krijgen.

Elke poging om het terrein van den godsdienst af te bakenen, heb ik achterwege gelaten. Datgene wat men tot den godsdienst zou kunnen rekenen, maar dat in een ander verband op een natuurlijke en bevredigende wijze ter sprake komt, staat elders vermeld. Dit hoofdstuk geeft hetgeen in een ander verband niet past, en bovendien de hoofdlijn, die door de heele levens- en wereldbeschouwing van den Moriër van Tinompo loopt.

Gegeven het materiaal, dat dit hoofdstuk vormt, zoo blijft nog de vraag, hoe we dit zoodanig rangschikken, dat de eenheid behouden blijft en de deelen voldoende tot hun recht komen. Ik heb gemeend het beste te doen met eerst mede te deelen alles, wat verband houdt met de voorstelling van een bovenaardsche wereld en de verhouding van de aarde en de menschen tot de bewoners van die andere wereld. Dan volgt de aarde zelf met de geestelijke machten, die hier wonen. En tenslotte de mensch wat betreft zijn ziel en het streven naar versterking der levenskrachten.

Deze beschrijving wil laten zien, wat n u in den geest van den Moriër van Tinompo leeft. Zij sluit niet in zich een gewilde of onwillekeurige aanduiding der ontwikkeling of afwikkeling van den godsdienst dezer «primitieven». De gevolgde ordening der onderdeelen kan door een andere vervangen wor-

den. Het geldt hier uitsluitend de practische kwestie der weergave, niet een uiteenzetting van de «ontwikkeling», «de oorsprong» of «het wezen» van den heidenschen godsdienst.

Belangrijker dan alles, wat hierboven is aangegeven, is de moeilijkheid om een ons in vele opzichten vreemd geestesleven te verstaan en juist weer te geven. Ik hoop, dat onderstaande beschrijving den geest van den godsdienst der Moriërs van Tinompo van de juiste zijde benadert.

§ 60. *Hemel en aarde.* Deze »hemel» (langi) is geen abstractum, maar is een land hoog daar boven. Daar wonen menschen, die veel machtiger en invloedrijker zijn, dan wij hier beneden. Die bovenaardsche of hemelsche menschen duidt men aan met den verzamelnaam Lahoemoa. Of er veel van die Lahoemoa zijn, is de vraag, die voor een Moriër weinig zin heeft: men kent er enkele bij name, en die zijn de mokole van de langi. Aangezien men met hen alleen te maken heeft, weet men van de anderen niets te vertellen (zie § 62—64).

Vroeger was er wel contact tusschen den «hemel» en de aarde. Hoe dit precies tot stand gebracht werd, weet men niet meer; en hoe het weer verbroken is, weet men ook niet. Alleen hebben de voorouders overgeleverd dat er op een kleinen heuvel dicht bij de voormalige woonplaats Peloea (vgl. Pada Melai Hoofdst. I § 6) een dorp moet gelegen hebben, dat Wawoliasa heette. Daar stond een groote waringin-boom (apali), die met zijn top tot in den «hemel» reikte. Of deze boom als communicatie-middel gediend heeft, weet men niet. Alleen vertelt men nog, dat de menschen gewend waren de afgevallen bladeren van dien boom te verzamelen en te bewaren, maar met welk doel is onbekend.

Hoe 't ook zijn moge, in den «hemel» woonde heel vroeger Oeë Lahoemoa («Heer Lahoemoa») en op aarde woonde Datoe. Eerstgenoemde had een zoon en laatstgenoemde een dochter. De zoon van Oeë Lahoemoa bracht een bezoek aan de aarde en werd getroffen door de schoonheid van de dochter van Datoe. Hij ging terug naar zijn vader en gaf te kennen, dat hij met de dochter van Datoe trouwen wilde. Oeë Lahoemoa zond nu iemand naar de aarde om de hand van de dochter van Datoe te vragen. Datoe antwoordde: «Weigeren durf ik niet en toestemmen waag ik niet.» De zoon van Oeë Lahoemoa meende uit dit antwoord op te mogen maken, dat hij welkom was en daalde op aarde neer met tien slaven, vijf mannen en

vijf vrouwen. Een schitterende bruiloft had nu plaats, waarvan Datoe de kosten droeg. Voor het jonge paar bouwde men op aarde een huis, dat buitengewoon mooi was; de balken bond men aan elkaar niet met rotan of touw, maar met gouden snoeren (e n o e - e n o e).

De zoon van Oeë Lahoemoa kreeg bij de dochter van Datoe negen zonen, die zich over de aarde verspreidden. Van hen stammen de m o k o l e-geslachten af en ook de Hollanders. Maar de zoon van Oeë Lahoemoa zelf keerde naar den «hemel» terug na verloop van tijd en nam de dochter van Datoe mee. Door de vermenging van de uit den «hemel» meegebrachte slaven en de menschen, die reeds op aarde woonden, ontstond de nu bestaande bevolking van dit land.

Wij zien dus, dat de zoon van Oeë Lahoemoa een zeer uitgesproken invloed heeft uitgeoefend op de bevolking van de aarde, maar door zijn terugkeer naar den «hemel» is alle direct contact verbroken.

§ 61. *De hemel-goden.* Zooeven hebben we den «hemel», l a n g i, gekarakteriseerd als een land daar hoog boven, en de l a h o e m o a als de bewoners van dat land. Op één uitzondering na heb ik in Mori tot heden nog niet gehoord, dat er iemand na den dood naar deze verblijfplaats l a h o e m o a gaat (deze uitzondering betreft hen, die aan de pokken gestorven zijn, zie § 62). Hieruit kunnen we de gevolgtrekking maken, dat men zich het contact met de «l a n g i» als absoluut afgebroken voorstelt. De nu levende menschen zijn niet verwant aan de hemelbewoners, vandaar, dat ze na hun dood er ook niet heen gaan. Het vaderland van de menschenziel wordt òf zeer gelocaliseerd (n.l. op den Ponteoa of Wawonangoe), òf ook wel gebonden gedacht aan de plaats, waar de beenderen bewaard worden (vgl. Hoofdst. VI § 130). De l a h o e m o a zijn dus niet de voorouders van de nu levende menschen.

Welke beteekenis hebben de l a h o e m o a dan voor den Moriër? Onder de l a h o e m o a heeft men vier verschillende personen, die men met name kent en die ieder een uitgesproken karakter hebben. Elk van hen wordt genoemd de m o k o l e van de l a h o e m o a. Ze zijn dus op den voorgrond tredende personen, die men daarom eert, aanroept en ontziet. Gaan wij in het kort elk van hen in hun hoedanigheid als godheid na. Zij heeten:

1. O e ë A l e m b a of S o e m a n g a m p a e;

2. Oeë-oeë Woelaa (woelaa is: goud);
3. Aoeamboelaa en
4. Oeë Rini of Bisokoe.

De eerstgenoemde is de rijstgodin; het is beter, dat we die in het volgend hoofdstuk bespreken, teneinde haar beteekenis in het verband van den landbouw beter uit te doen komen (zie Hoofdst. V § 99—100). Hieronder volgen dus de drie anderen.

§ 62. *Oeë-oeë Woelaa.* Dit is de pokken-god. De pokziekte wordt ook wel kortweg oeë-oeë genoemd. Wanneer Oeë-oeë Woelaa over de aarde wandelt en van de eene plaats naar de andere trekt, gelast hij zijn dienaren slaven voor hem te verzamelen. De menschen worden dan aangetast door de zeer gevreesde pokken. Wie aan deze ziekte sterft, wordt meegenomen naar de «langi» als slaaf van Oeë-oeë Woelaa.

Wanneer nu de pokken in een land zijn uitgebroken en het onheil nadert een dorp (in dit geval Tinompo), dan komen alle menschen bijeen om den god der groote ziekte te bewegen hun woonplaats voorbij te gaan. Op den weg richt men een offertafel op, de raha-raha. Deze bestaat uit vier verticale stijlen, die in den grond zijn gezet, en uit een vierkant tafelblad; het heele ding is gemaakt van bamboe. Terwijl ieder, die maar eenigszins kan, bij de plechtigheid aanwezig is, heeft de sando, de priester, de leiding der ceremoniën.

Plaatsen we ons aan den kant, vanwaar de ziekte komt, dan zien we vóór het offertafeltje twee boomtakken met bladeren in den grond overeind geplaatst. Aan deze takken hangt men de gaven der menschen, n.l. voor elke persoon een klein pakje met gekookte rijst, gewikkeld in de bladschede van den pinang (zulk een pakje heet boengkoesi), en een pakje met sirih-pinang. Aan den voet dezer takken legt men komkommers (soeai), een soort pompoen (soempere) en andere groentesoorten.

Op het blad van de offertafel spreidt men een regenmatje (boroe) uit; daarop legt men een opgevouwen katoenen sarong (sawoe), en hierop weer twee borden met witte, ontbolsterde rijst; in het midden van elk dezer portie's rijst staat een ei rechtop. Om deze borden legt men een groot en willekeurig aantal pakjes gekookte rijst; deze rijst is in een glad soort blad gewikkeld en in bamboe's gekookt (winaloe). Tenslotte legt men nog een of meer gouden strengen (enoe-enoe) vóór de borden op het regenmatje.

Wanneer aldus alle dingen gereed zijn, neemt de sando een of meer jonge kokosnoten en hakt die midden door. In de hand neemt hij nu een bundeltje bladeren der doeele en sprenkelt hiermede het kokoswater over de aanwezigen (montawohi). De geopende kokosnoten legt hij onder de offertafel en roept dan Oeë-oeë Woelaa aan om hem te bezweren hun dorp niet te bezoeken. Eigenaardig is, dat de sando voor iedere aanroeping een vaststaand loon krijgt. Alleen voor de aanroeping van Oeë-oeë Woelaa mag hij geen loon aannemen.

Van nu af aan neemt men strenge maatregelen. Het dorp wordt gesloten, de gemeenschap met de buitenwereld afgebroken. Niets mag men eten of ook maar in huis hebben, waarvan men zegt, dat het «jeukt» (mokokato). Dit zijn alle dingen, die scherp smaken, harig zijn of aan de huid jeuk veroorzaken, waartoe men o.a. rekent: lada (Spaansche peper), soempere (pompoen), oera (een groentesoort), kinaa boë (Mal. papaja), lewe mokahi (een harig soort blad). Men mag geen palmwijn (baroe) drinken, noch arak (ara), wel echter rijstebier (pongasi). Ook mag men geen dier slachten, want het doen vloeien van bloed is verboden.

Slaat echter Oeë-oeë Woelaa het dorp niet over, en tast de ziekte iemand aan, dan weet men niets meer te doen. Men geeft zich aan de genade van den machtige over en wacht af, wie tot zijn slaaf is uitgekozen, en wie niet. Sterft iemand aan de pokken, dan mag hij niet in een kist gelegd worden, want geen hout mag aan het lijk komen. Maar men wikkelt den doode in de saroeng, waarin hij gestorven is en verder in zijn slaapmatjes. Dan maakt men den vloer van smalle bamboelatten, waarop de zieke gelegen heeft, over een zekere lengte los en rolt dit als buitenste omhulsel om het lijk heen. Deze doode mag niet in den grond begraven worden, noch in een lijkenhuisje geplaatst. Men brengt hem buiten het dorp naar een grooten boom en legt hem in de levende takken tusschen de bladeren. Of wel men stopt hem weg in een rotsspleet in de bergen.

Sommigen zeggen, dat Oeë-oeë Woelaa de machtigste der Oeë Lahoemoa is, anderen meenen, dat Aoeamboelaa de grootste is.

§ 63. *Aoeamboelaa.* Hij is het, die den menschen voorspoed en tegenspoed geeft, die den menschen nakroost schenkt en de huisdieren doet vermenigvuldigen. In het algemeen is het Aoe-

amboelaa, die aangeroepen wordt bij ziekte en misgewas. Misschien is het wel, omdat hij een goede god is, dat men hem niet zooveel eer bewijst als den geweldigen Oeë-oeë Woelaa, den pokkengod. Want wanneer men Aoeamboelaa aanroept, is het voldoende als men een regenmatje op den grond uitspreidt en daarop zijn gaven legt. Maar voor Oeë-oeë Woelaa richt men een offertafel op.

Twee aanroepingen heb ik opgeteekend, die gericht zijn tot de lahoemoa in het algemeen en tot Aoeamboelaa in het bijzonder n.l. het modoehoe boë en het meki'oeë. De eerste wil ik hier mededeelen, terwijl de tweede later ter sprake komt (zie § 75).

Wanneer de oogst reeds eenige malen na elkaar mislukt is, roept de onfortuinlijke landman den sando (den priester) om voor hem den ban, die op zijn werk ligt, te verbreken. Dit doet de priester door het modoehoe boë. Op een willekeurige plek in den tuin spreidt de sando een regenmatje op den grond uit en legt hierop een opgevouwen stuk ongebleekt katoen. Daarop plaatst hij een bord, dat rijkelijk gevuld is met witte ontbolsterde rijst, waarin in het midden een ei staat. Om het bord heen legt hij acht pakjes gekookte rijst (winaloe) van de gewone, gebruikelijke grootte, en acht van veel kleinere afmetingen. Dan neemt hij een hard gekookt ei, pelt dit, snijdt het aan kleine stukjes en legt op elke winaloe een schijfje van dit ei. Tenslotte legt hij om het bord nog acht porties sirihpinang met een beetje tabak er bij. Met het gezicht naar het oosten gekeerd hurkt de sando bij zijn uitgestalde offergaven, terwijl rechts ervan een klein varkentje ligt, met de pootjes aan elkaar gebonden.

Nu spreekt de priester zijn aanroeping uit. Men zou verwachten, dat die tot de lahoemoa gericht is; dat is echter niet het geval: hij spreekt het varkentje toe. De heele ceremonie is door en door magisch gedacht en magisch in zijn uitvoering. Niettemin ziet men vreemd op, wanneer ik nader vraag of de lahoemoa er wel mee te maken hebben: natuurlijk hebben die er mee te maken. Door middel van het varkentje wil men den ban breken, die over het werk van den landbouwer ligt. Het komt mij voor, dat «lahoemoa» en de te breken ban hier als één gevoeld worden. Het is geen «persoon», tot wien men bidt, maar hier is een kwade invloed, dien men

teniet doen wil. Hier is een vervloeiing van begrippen, maar een hechte eenheid van ervaren, ik zou haast zeggen van «godsdienstig leven».

De aanroeping van den sando luidt als volgt:

Ana boë, rongeo tonaamoe, rongeo oliwimoe. Ba hinaomo hala mpaoekoe ka nami tewali ponta'oeakoe, akoemo doemoehoeko, ana boë, ka oetoetoerako loemoearakono reamoe moiko. Poreapikoe ponta'oeakoe kasimi mokontisoa koeponta'oe, kasimi metehoe, kasimi medena, kasimi mebonti; ka oe'ihiio oepeoemoe, ka oepe'oepeoe mboelaa.

Biggetje, hoor uw bezwering, hoor uw boodschap. Wanneer ik een zonde met de mond mocht gedaan hebben, waardoor mijn tuin niet gelukt, dan steek ik u dood, biggetje, opdat gij onmiddellijk uw goede (gunstige) bloed ervoor laat uitloopen. Ik bebloed mijn tuinwerk, opdat er geen verborgen zonden aan mijn tuinwerk kleven, opdat er geen muizen, geen rijstdiefjes, geen varkens meer komen; opdat ge uw galblaas vullet, opdat ge een gouden galblaas hebbet.

Lano nami ta hina tisoano ba koeponta'oe, omoeë motoerikio roemeapiakoene tehala langkaikoe. Si mahaki laromoe, ana boë, akoemo doemoehoeko poreapikoe ponta'oeakoe.

Er zal immers toch geen verborgen overtreding aan mijn tuinarbeid kleven (n.l. de gevolgen ervan), indien gij erop ligt om voor mij mijn groote overtreding(en) te bebloeden. Wees niet verbolgen, biggetje, dat ik u doodsteek om als bebloeding voor mijn akkerwerk te dienen.

Dan steekt de sando het diertje dood en ziet of het uitvloeiende bloed mooi rood van kleur is, en wanneer hij het geopend heeft, of de galblaas (oepeoe) goed gevuld is. Van het bloed neemt men een beetje en mengt het onder de zaairijst. Het varkentje eet men op; er is niemand, wien het verboden is, van dit vleesch te eten.

Het loon van den sando voor deze en dergelijke aanroepingen bestaat uit twee dingen. In de eerste plaats ontvangt hij twee roode kralen (oloeti asa tangkima anoe mo-

taha). Deze kralen (oloeti) zijn van geslepen steen, rood of geel; hun herkomst weet men niet aan te geven, maar men schrijft een krachtig magische werking aan deze kralen toe. In de tweede plaats een oud kapmes, dat niet meer gebruikt wordt, bot en voor dagelijksch gebruikt afgedankt is, maar dat niet gebroken mag zijn. Zulk een stuk ijzer noemt men bali'io. Dit is het vaststaande loon van den sando.

§ 64. Oeë Rini of Bisokoe. Wanneer men van de aarde op naar boven kijkt, kan men twee verschillende regionen onderscheiden, volgens de gedachten der Moriërs. Reeds eenige malen hebben we de «langi» genoemd, de verblijfplaats der lahoemoa. Een andere region is echter die, welke men aanduidt met «laro meene», een uitdrukking, die we het best weergeven met ons «lucht», «in de lucht». Zoo is het element der vogels de laro meene, en wanneer de zon bij het ondergaan den hemel kleurt, zegt men, dat het de laro meene is, die zoo rood ziet. [1]

Oeë Rini nu woont in de «lucht», de laro meene is zijn element. Wanneer de hemel zich bij zonsondergang in het westen rood kleurt, zegt men, dat Oeë Rini in aantocht is. Zijn gedaante toch is niet als die van een mensch, maar als een vuur, dat opvlamt (melanga kana api). Het is niet zoozeer Oeë Rini zelve, dien men vreest, maar het zijn zijn dienaren (tondano: zijn volgers, die of dat na hem komt, zijn gevolg), die na hem komen, welke men vreest. Want zij treffen de menschen en dieren, speciaal de buffels, met een doodelijke ziekte, waarbij men stekende pijnen heeft (medoehoe).

Wanneer de hemel rood is, slaat ieder te Tinompo de vrees om 't hart, maar men weet niets te doen om het onheil af te weren. Te Tioe echter werpt men in zulk een geval asch van den haard in de lucht naar het onheilspellende natuurverschijnsel.

---

[1] In een aanteekening op het Morische woord meene in de Mededeelingen vanwege het Nederl. Zendelinggenootschap (deel 62, 1918, blz. 280—281) verklaart Dr N. Adriani het woord lahoemoa. De samenstellende deelen zijn: lahoe en moa. Lahoe staat voor laro, dat „in", „binnen" (Mal. dalam) beteekent, terwijl moa het gewone woord is voor „leeg", en dus bij uitbreiding van beteekenis „de ledige ruimte", „het luchtruim" beduidt. Lahoemoa zou dus letterlijk te vertalen zijn met: „wat in de ledige ruimte, in het luchtruim is". Deze verklaring komt mij juist voor, en stemt zeer wel overeen met hetgeen in dit hoofdstuk gezegd is omtrent den vagen, nog zwevenden inhoud, die dit woord in het Morisch heeft (vgl. de §§ 61, 63, 65).

§ 65. *De priesters.* In § 60 zagen we zooeven, dat het contact met de «langi» verbroken is, sedert de zoon van Oeë Lahoemoa naar zijn vader daar boven terugkeerde. Sinds dien laten de lahoemoa zich nog wel gelden, maar men heeft priesters noodig om met hen in contact te treden, menschen dus, die de kunst verstaan als tusschenpersoon op te treden.

In nog veel sterker mate dan de priester, de sando, treedt de priesteres, de woerake, als middelares op tusschen de lahoemoa en de menschen. Zij is het, die zelf naar de lahoemoa toegaat om de levenskracht van den mensch te gaan halen. Zij is het, die in letterlijken zin het verkeer tusschen hemel en aarde, zooals dat heel vroeger bestond, onderhoudt. Zij stijgt op en daalt neer als de godenzonen van weleer.

Maar hier moeten we weer op een vervloeiing van voorstellingen de aandacht vestigen. Wanneer de woerake opstijgt, gaat ze naar de Lahoemoa of ook naar de Ooë Ntonoeana. Deze twee worden dooreen gehaald: men weet geen nauwkeurige onderscheiding te maken. Vandaar dat men bij het ondervragen hiernaar telkens in de volgende knoop raakt: «Waar gaat de ziel van de priesteres heen bij het mekoekoemboe?» «Naar Oeë Ntonoeana». «En je zei zooeven naar Ooë Lahoemoa!» «Ja zeker, naar Oeë Lahoemoa, naar die ook.» Deze twee kunnen echter niet dezelfde zijn, want Oeë Ntonoeana is de heer van het zielenland, de mokole der afgestorven voorouders (vgl. dit Hoofst. § 77). Het zielenland echter en de langi houdt men wel degelijk uit elkaar.

Deze vermenging van voorstellingen heeft haar parallel in de rol, die de woerake zelve bij de verschillende stammen speelt. Wij kunnen hierop niet diep ingaan, maar de kwestie moet toch even aangeduid worden. Er zijn stammen, die hunne doodenzielen bij het doodenfeest door de woerake of wolia (priesteres) naar het doodenland laten geleiden; bij andere stammen hebben de woerake of wolia niets met de dooden in directen zin te maken, maar hebben zij alleen tot taak de levenskracht van den mensch van de goden terug te halen (vgl. hiermede Hoofdst. VI § 126). Ook hier zien wij, dat de gebieden van de Lahoemoa, dit is de langi, en die van de Ooë Ntonoeana, het zielenland dus, niet nauwkeurig uiteengehouden worden. In § 75 zullen we zelfs zien, dat de sando geen lahoemoa aanroept, maar Oeë Ntonoeana, terwijl hij in

zijn handelingen geheel doet, alsof hij tot Aoeamboelaa spreekt.

Wij zullen ons echter in de volgende beschrijvingen niet verder inlaten met deze inconsequenties, maar ze hier laten voor wat ze zijn, en den loop der handelingen verder nagaan.

In het kort gezegd bestaat de werkzaamheid van de priesteres hierin, dat ze haar ziel uit haar lichaam laat treden en naar den hemelgod laat gaan. Op den weg daarheen wordt ze geleid door een geleidegeest, de tawani (vgl. den zang in Hoofdst. VI § 128). Omtrent deze geesten ben ik verder niets anders te weten kunnen komen, dan wat ze als voedsel koedoe (Morinda citrifolia) gebruiken. Deze koedoe gebruikt de woerake ook om hoofdpijn mee te cureeren: ze kauwt die en bespuwt daarmee het hoofd van den patiënt. Niemand anders dan de woerake mag koedoe op deze wijze gebruiken. De reis van de woerake wordt ingeleid door den zang, die afgebroken wordt, wanneer haar ziel het lichaam verlaten heeft. De priesteres valt in zwijm. Wanneer ze weer bijkomt, zegt ze niets meer. Van de litanie heb ik slechts enkele regels kunnen opteekenen. Mijn zegsvrouw zeide, dat er meer niet was, en wie ik er verder naar vroeg beweerde er ook niet meer van te weten. In ieder geval zijn deze regels belangrijk genoeg om ze mede te deelen.

Wij bespreken hier achtereenvolgens twee werkzaamheden van de priesteres: mekoekoemboe en het mompokowoerake.

§ 66. *Mekoekoemboe.* Wanneer er iemand ziek is en elke andere maatregel niet baten wil, gaat men ertoe over de priesteres te roepen om te mekoekoemboe. Dit is een laatste middel, want wanneer de priesteres terugkomt met de mededeeling, dat de patiënt sterven moet, dan is ook alle hoop vervlogen. Ook na het doodenfeest laat men de priesteres mekoekoemboe (zie Hoofdst. VI § 127 en 137) om de mogelijkerwijs meegenomen levenskracht der levenden terug te halen.

Wanneer nu de woerake geroepen is, kan ze steeds dadelijk aan het werk gaan, want ze is aan geen bepaalden stand der zon gebonden. Ze zet zich op het slaapmatje van den zieke neer met een zeshoekig mandje in de hand, de sa'oe, waarin witte gestampte rijst gedaan is; een koperen armring (mala) ligt op de rijst. Ze neemt een pinangnoot, snijdt die in tweeën en legt een helft op de rijst in het middelpunt van den koperen ring. Met een lapje witte geklopte boomschors (inike) dekt ze het mandje toe. Deze sa'oe nu houdt ze op haar schoot met

beide handen vast en bedekt zich dan het geheele lichaam, het hoofd inbegrepen, met een zak van geklopte boomschors; deze omhulling heet *sooe*.

Nu begint ze haar litanie. Met de lippen op elkaar neuriet ze eerst eentonig en gaat dan voort op dezelfde wijze de woorden te zeggen, langzaam en met weing verschil in toonhoogten (*menani*). De woorden nu, die ik opgeteekend heb, luiden:

Metetendo ndoro'oeë,	Wij hebben den regenboog tot brug,
metokori nggoliki;	den bliksem tot handleuning;
mehento bomba.	de golven klotsen.
Roeminggo pingka mboela tahi mata'oleo;	Hoor 't klinkend geluid van de borden als de maan, ginds op de zon;
sesee ndiwoloe ra i mata'oleo.	't geruisch van de koperen belletjes, ginds op de zon.

Wanneer de ziel zich verwijderd heeft, is de *woerake* buiten kennis. Geleid door de *tawani*-geesten gaat ze naar Oeë Lahoemoa of Oeë Ntonoeana. Daar aangekomen verzoekt ze om den levensgeest van den zieke; wanneer ze die meekrijgt, zal de zieke leven, zoo niet dan sterft hij.

Zijn de onderhandelingen van de *woerake* met den Oeë afgeloopen, dan keert ze naar de aarde terug, geleid door de *tawani*. Wanneer haar ziel weer in haar lichaam teruggekeerd is, wordt de *woerake* wakker. Zoodra men dit ziet, komt een vrouw naar haar toe en maakt vlak bij het oor der *woerake* hetzelfde geluid, dat men doet hooren bij het roepen der honden (*metoeoe*). Wanneer de *woerake* nu weer geheel tot zichzelve gekomen is, komt ze van onder haar omhulsel (*sooe*) vandaan en bekijkt men met gespannen aandacht het doekje van geklopte boomschors, waarmede het mandje is toegedekt. Ziet men een beweging, alsof er iets van onderen tegen dit deksel tikt, dan is het zeker, dat de ziel van de zieke aanwezig is; blijft echter het gespannen oppervlak doodstil en onbewogen, dan is de tocht van de *woerake* vergeefsch geweest. In het eerste geval neemt deze het mandje en raakt daarmee den zieke viermaal het voorhoofd aan: hiermede is de levenskracht weer in het lichaam teruggekeerd en volgt de genezing weldra.

De koperen armband, die in het mandje op de rijst ligt, wordt het eigendom van de woerake.

§ 67. *Mompokowoerake.* Het mompokowoerake doet men alleen met en ten behoeve van meisjes, nooit voor jongens. Wanneer een kind ziekelijk is, laat men het deze riten doorloopen; maar ook voor normale en gezonde kinderen houdt men dit «feest». De bedoeling is de levenskracht der meisjes te versterken, haar gezond en een lang leven te verzekeren. Men kan meer dan één meisje tegelijkertijd laten mompokowoerake. Gedurende de geheele reeks van riten heet het kind woerake. De vrouw, die de leiding heeft, heet de woerake poe'oe. Deze laatste wordt meestal bijgestaan door eenige helpsters, vrouwen, die zelve reeds meer dan eens het mompokowoerake hebben ondergaan.

De woerake (het kind) heeft een bijzondere kleeding aan, alles van geklopte boomschors (inike). Een baadje van deze stof, dat sandake heet en van geelgekleurde randen voorzien is; op haar hoofd draagt ze de sooe, een kap, die van achteren lang afhangt en van voren tot op de borst reikt. De woerake poe'oe en haar helpsters dragen de dagelijksche kleeding, maar alles van geklopte boomschors. Ook hun baadjes zijn van gele randen en strepen voorzien.

De openingsritus bestaat uit het mekoekoemboe. In het voorhuis van de woning van hem, die zijn dochter laat mompokowoerake, spant men een gordijn (wotoetoe) van geklopte boomschors (inike). Hieronder trekken de woerake (d. i. dus het meisje of de meisjes, die de riten ondergaan) en de woerake poe'oe zich 's morgens heel in de vroegte terug om te mekoekoemboe. De leidster dreunt haar litanieën op en raakt dan buiten bewustzijn, alles zooals in de vorige § beschreven is. Wanneer ze van haar verren tocht teruggekomen is en weer haar bewustzijn herkregen heeft, verlaten zij en de jonge woerake de woetoe om het volgende stadium der ceremoniën in te treden.

Gedurende de mekoekoemboe hebben de omstanders zich aan eenige verbodsbepalingen moeten houden. Niemand mag onderwijl het huis verlaten en niemand mag zich bij het gezelschap voegen. Niemand mag onderwijl iets eten, en alleen wanneer een kind te hongerig zou worden, mag men het een beetje rijst geven, die reeds eerder gekookt en dus koud is. Men mag niets

drinken, wel spreken, maar niet luid, niet schreeuwen of boos zijn; men mag wel lachen, maar niet luidruchtig. Want overtrad men een dezer bepalingen, dan zou de woerake (het kind dus) moeten sterven.

§ 68. Binnen in het huis heeft men een vertrekje gemaakt, de liwoensi geheeten. Dit is vervaardigd door een ouden man, jonge mannen mogen zich er niet mee bemoeien. De stijlen zijn van een dik soort gele bamboe (toelambatoe; vgl. Hoofdst. I § 7, waar de mokole Ligisa uit een toelambatoe tevoorschijn komt); de wanden van jonge kanaoe-bladeren (arenga saccharifera) en geklopte boomschors, en de hemel is ook van deze laatste stof.

Wanneer nu het mekoekoemboe beëindigd is, gaan de woerake poe'oe met haar helpsters en de woerake in de liwoengi. Vandaar gaan ze echter eerst nog naar den kleinen zolder, de doensi. Aldaar spreidt men eenige matjes op den vloer uit en zet in het midden een wan (doekoe) neer. Midden in deze wan staat een klein mandje, de sa'oe, waarin witte gestampte rijst; hierop ligt in het midden een koperen armband (mala) en in het middelpunt hiervan een halve pinangnoot. Deze sa'oe is toegedekt met een lapje witte geklopte boomschors, alles dus geheel zooals we boven reeds zagen bij het mekoekoemboe. Om dit mandje ligt op de wan een vlechtsel van roode, witte en gele reepen geklopte boomschors; het voornaamste deel ervan heeft den vorm van een doosje of mandje, waarvan, als men het ophangt, de gekleurde reepen afhangen als een breede staart. Dit is de woka (zie fig. 2[a]), een van geklopte boomschors gemaakt voorwerp, bestaande uit een doosvormig gedeelte, waarvan reepen als een staart van linten afhangen. Voor elke woerake ligt er één woka. Om deze woka legt men nu op dezelfde wan een groote hoeveelheid in bladeren-pakjes gekookte rijst (winaloe). Men gebruikt hiervoor twee soorten rijst: de witte ons bekende rijst, en de roode, die men pongasi noemt. Verder zijn er ook in pakjes (winaloe) gekookte bailo (sorghum vulgaire, gierst). Om deze met pakjes gekookte rijst volgeladen wan gaan de woerake poe'oe,



Fig. 2[a].

haar helpsters en de woerake zitten. Haar taak is 't nu alle rijst op te eten, niets mag er van overblijven. Men eet noch drinkt er iets anders bij. Na dezen zwijgend gehouden maaltijd dalen allen af naar den vloer van het huis en trekken zich in de liwoengi terug. De sa'oe en de woka neemt men mee en legt die in de liwoengi neer.

Vier dagen en vier nachten blijven de woerake in de liwoengi. Terwijl de woerake poe'oe en haar helpsters vrij in en uit mogen gaan, is dit der woerake streng verboden. Geen man mag haar zien, want dan zou ze sterven, zij zou (uit den hemel) vallen en dood zijn. Gedurende deze vier dagen voeren de woerake niets uit; haar voedsel verschilt in niets van dat in normale tijden. Ook de woerake poe'oe doet niets, ze reciteert geen litanieën. Buiten de liwoengi is er echter veel leven en bedrijvigheid. Want dag en nacht slaat men op trommels en gongs, terwijl vrouwen in het voorhuis (holoi) gemeenschappelijk hun schuifeldans (loemense) uitvoeren (vgl. Hoofdstuk IV § 134). Dit loemense mag niet op den grond, op de aarde plaats hebben, want dan zouden de deelneemsters ernstig ziek worden. Ook het trommelen, dat bij deze gelegenheid den dans begeleidt, mag niet gedaan worden door jonge mannen, maar alleen door ouden van dagen, want eerstgenoemden zouden door ziekten aangetast worden.

§ 69. Wanneer het einde der vier dagen gekomen is, sluit men het feest. Vroeg in den morgen van den sluitingsdag legt men eenige varkens gebonden in het voorhuis. Men neemt hiervoor evenveel varkens als er woerake zijn. Nu komen de woerake onder geleide van de woerake poe'oe en haar helpsters uit het kamertje (liwoengi) en gaan zij om de varkens heen loemense, terwijl op trommels en gongs de kadans aangegeven wordt. De woerake zijn nog steeds gekleed in haar geelgerande baadjes (sandake) en zorgvuldig gedekt met de kap (sooe). Aan dit dansen om de varkens heen (loemense a boë) mogen alle vrouwen, die er lust in hebben, meedoen. Een willekeurigen tijd duurt dit. Wanneer men dezen dans beëindigd heeft, worden de varkens geslacht en toebereid voor den gemeenschappelijken maaltijd, dien men dien avond gaat houden.

Voor dat de zon haar hoogtepunt voorbij is, moeten de woerake echter nog twee andere riten doormaken. Deze zijn de dans op de matantaa en het bad in de rivier.

Op het huiserf, daar, waar men een ruime open plek heeft, legt men twee planken evenwijdig naast elkaar met smalle tusschenruimte (zie fig. 2[b]). Tusschen deze planken legt men een varkentje en klemt men een zwaard in horizontale ligging zoo, dat de scherpe kant naar boven gekeerd is en ongeveer op gelijke hoogte is met den bovenkant van de planken. Aan de uiteinden dezer twee planken zet men een lans rechtop in den grond.

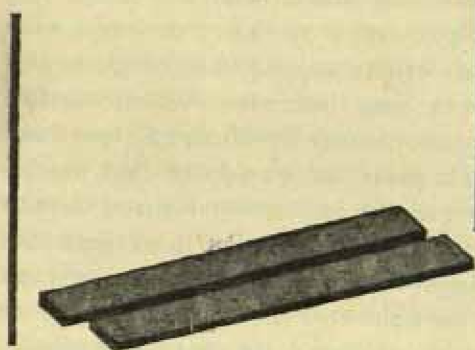


Fig. 2[b].

Aan elk dezer lansen bindt men een bundel bladeren der dracaena terminalis (towo'a) en van een soort blad, dat groen is met gele vlekken, dingi geheeten (een crotonsoort). Deze planken met alles wat er bij hoort heeten de matantaa.

Na het loemense a boë dalen nu de woerake met de woerake poe'oe op den grond af en loopen naar de matantaa. Te Tinompo mogen de woerake op den grond loopen, elders worden ze gedragen. Op de mantantaa nu voeren woerake onder leiding van de woerake poe'oe weer het loemense uit onder begeleiding van trommelslag en gonggeluid. Niemand anders dan de genoemden mogen hieraan deelnemen. Zij schuiven met hun voeten over den rand der planken, waardoor ze ook lichtelijk met hun zolen over de scherpte van het zwaard strijken. Wordt een der woerake hierdoor gewond, dan is dit een slecht teeken voor het kind. Zoo schuift men vier malen zich naar rechts bewegend in het rond, nu op plank a staande met den rug naar den toeschouwer gekeerd, aanstonds op plank b met het gezicht hierheen gewend. Na deze vier ommegangen (pato ntanggolili) steekt de woerake poe'oe het bovengenoemde varkentje dood. Wanneer het uitstroomende bloed mooi rood gekleurd is, dan wijst dit op een goede toekomst. De woerake poe'oe doopt nu haar wijsvinger in dit bloed en stipt de familieleden der woerake eenmaal op het voorhoofd aan.

Dit varkentje mag de woerake poe'oe zoo aanstonds mee

naar huis nemen. Zij kan ervan eten en ook oude vrouwen met haar; maar jonge vrouwen zouden ziek worden van dit vleesch, terwijl het voor mannen heelemaal een verboden spijs is.

Wanneer de zon al heel hoog staat, maar het zenith nog niet bereikt heeft (11 uur), gaan de woerake, die nog steeds beschermd worden door haar groote kappen, met de woerake poe'oe en andere vrouwen naar de rivier, het stroomende water. Aan de rivier gekomen nemen de woerake een bad; de woerake poe'oe trekt haar de sandake (het baadje) uit, en wanneer de meisjes gehurkt in het water zitten, schuift ze de sooe (kap) zoover naar achteren, dat haar gezichten ontdekt worden. Hierop komen de woerake weer uit het water op den oever en kleeden ze zich weer als zooeven, terwijl de sooe weer zijn geheimzinnige rol speelt als vóór het bad.

De stoet van vrouwen keert nu terug naar huis. Alle vrouwen krijgen een bundeltje bladeren der towo'a (dracaena terminalis) en dingi in de eene hand en een breede reep witte geklopte boomschors van ongeveer een meter lengte in de andere. Plotseling springen eenige mannen, die zich aan den kant van den weg in hinderlaag gelegd hadden, te voorschijn en laten zich door de vrouwen flink afrossen met haar towo'a en dingi. Het einde hiervan is, dat de mannen de reepen geklopte boomschors ten geschenke krijgen, de z.g. perorontoe. Van deze stof laten ze kleine gebruiksvoorwerpen maken, meestal een zak voor sirih-pinang ingredienten (kadoe-kadoe). Het doel van deze eigenaardige ontmoeting is, «dat de mannen sterk zullen worden».

Tegen den avond heeft een gemeenschappelijk feest plaats, dat den geheelen nacht doorduurt.

§ 70. Voordat we van het mompokowoerake afstappen, moeten we omtrent drie dingen nog iets zeggen, n.l. de woka, de liwoengi en het loon van de woerake poe'oe.

Wanneer de woerake de liwoengi verlaten hebben, en de overige ceremoniën zijn afgeloopen, neemt elk van haar haar woka mee naar huis. In een willekeurigen hoek, vlak onder het dak, hangt men deze woka op. Is de eigenares der woka ziek, dan hangt men als een offer bij de woka vier kleine pakjes (winaloe), met gekookte witte en vier met gekookte roode rijst (pongasi), en verder nog vier gelijke pakjes bailo (gierst). Wanneer men gaat verhuizen, neemt men de woka mee, om hem

in de nieuwe woning eenzelfde plaats te geven. Mocht bij een brand de woka in vlammen opgaan, dan zal de eigenares zeker ziek worden, wanneer niet zoo gauw mogelijk een nieuw woerake-feest voor haar gehouden wordt.

Na afloop van alle riten moet ook de liwoengi afgebroken worden. Evenals het bouwen ervan alleen door een ouden man mag geschieden, zoo geldt ook voor het afbreken, dat geen jonge man er zich mee mag bemoeien. Hij zou ziekelijk (boento) worden, wanneer hij de hand aan dit werk sloeg. De geklopte boomschors, die men voor dit kamertje gebruikt heeft, neemt de woerake poe'oe mee naar huis om er zich kleeren voor dagelijksch gebruik van te maken. Het overige materiaal, de bamboe dus en de konaoe-bladeren, wordt tot een bundel samengebonden en op den zolder (doensi) bewaard. Men kijkt er niet meer naar om, offert er nooit aan, maar moet het toch bewaren.

Tenslotte het loon van de woerake poe'oe. Wij hebben reeds gezien, hoe eenige dingen haar ten deel vielen, omdat ze voor andere menschen magisch gevaarlijk zouden zijn, n.l. het varkentje van de matantaa en de geklopte boomschors van de liwoengi. Verder ontvangt ze echter nog twee koperen armbanden (mala) en vier kralen: twee roode en twee witte (oloeti pato woekoe: anoe motaha oroea, anoe mopoete oroea), en van al het geslachte een deel.

§ 71. *Wat uit den hemel afkomstig is.* Er zijn enkele dingen, waarvan men vertelt, dat ze uit den hemel afkomstig zijn. Hiervan noemen we alleen het vuur en de dracaena terminales. In dit verband zou ook het koper, het ijzer en de kunst van pottenbakken genoemd kunnen worden. Aangezien echter de menschen te Tinompo geen koper gieten, noch de kunst verstaan van pottenbakken en ijzersmeden, zou de bespreking dezer vaardigheden ons te ver voeren. Wij bepalen ons dus tot het vuur en de towo'a.

Omtrent de herkomst van het vuur geeft een in Midden-Selebes zeer verbreid verhaal uitsluitsel. Ook te Tinompo weet men van de list der groote paardenvlieg te vertellen. Het vuur, zegt men, kwam uit den hemel, maar de menschen konden het zelf niet maken. Eens was het vuur der menschen uitgegaan en droeg men aan de paardenvlieg, de tomboeli, op om bij Oeë Lahoemoa in den hemel nieuw te gaan halen. De tomboeli

vloog op en bracht aan Oeë Lahoemoa het verzoek der menschen over. De god was wel geneigd te helpen, maar wenschte het geheim van de herkomst van het vuur voor zich te houden. Daarom gelastte hij de tomboeli haar oogen met de vleugels te bedekken; hij dacht er echter niet aan, dat de toemboeli in haar oksels ook oogen had. Daardoor kwam het, dat deze zag, hoe Oeë Lahoemoa met een stukje ijzer vuur uit een steen sloeg. Op aarde teruggekeerd verklapte de tomboeli het geheim aan de menschen n.l. dat het vuur in de steenen woont. Van toen afaan kende men de kunst van vuurslaan uit steen (motingkoe).

De dracaena terminalis is ook vanuit den hemel op aarde gekomen. Eens waren de lahoemoa daar boven aan het loemense, een schuifeldans, die door vrouwen wordt uitgevoerd. Een liet toen bij ongeluk haar towo'a op de aarde vallen. De menschen raapten die op en plantten ze op hun erf. Maar alleen vrouwen mogen towo'a planten, want wanneer mannen dit deden, zouden ze impotent worden.

§ 72. *Schepping*. Tot heden hebben we ons bezig gehouden met alles, wat met de lahoemoa en de langi in rechtstreeksch verband staat. Wenden we nu onzen blik naar de aarde, dan zijn er twee verhalen, die onze aandacht vragen. In de eerste plaats een scheppingsverhaal en in de tweede plaats de geschiedenis van den grooten vloed. Beide verhalen vertoonen trekken van overeenkomst: beide vertellen van een chaos, die overgaat in een bewoonbare wereld, waarop dan de menschen ten tooneele verschijnen. Van een schepping van een menschenpaar is geen sprake.

Het hier volgende scheppingsverhaal is ontleend aan de aan Tinompo nauw verwante To Moiki (zie Hoofdst. I § 10, en § 2). De meeste stammen echter kennen het niet; bij hen treft men alleen het zondvloedverhaal aan.

Heel vroeger, zegt het scheppingsverhaal, was op aarde nog niets soort bij soort gebracht [1]: hemel (langi), water (oewoi), en aarde (wita) waren dooreengemengd. Het eenige dat van elkander onderscheiden (gescheiden) was, waren de drie ver-

[1] De uitdrukking „soort bij soort gebracht" staat voor het Morische woord tepakosi. De beteekenis van dit woord kunnen we ook weergeven met: „geordend", „opgeruimd". Het duidt aan, dat alles wat bij elkaar behoort, ook bij elkaar gebracht is, waardoor er orde, regelmaat, netheid gekomen is. In het scheppingsverhaal beteekent dit woord dus: het water verzamelde zich, het land sloot zich aaneen, terwijl het uitspansel (langi) zich terugtrok. De aarde kreeg daardoor een geordend aanzien.

blijfplaatsen der winden: de wind timoe, de wind siboe-siboe en de wind laoe.

Deze drie winden nu ontmoetten elkaar daar, waar de zee diep is (i tongano ndalango). Daar verzamelde zich alle afval (rommel, doode planten e.d.) en vermengde zich met het fijne zand, dat de golven der zee aangespoeld hadden. Zoo ontstond het aardoppervlak (wawo wita); en toen groeiden er boomen op en daalde het wild gedierte erop neer (ka itii kondehora). Zoo werd het levendig op de aarde.

Toen alles zoover klaar was, daalden er allerlei menschen neer (tii mopagioe-gioe mia): zij, die van de Zonnemenschen kwamen (anoe te'inso To Mata'oleo; dit kan ook beteekenen: zij, die van het oosten kwamen), de To Poerikia, de Hemelvuur-menschen (To Api-api langi), de menschen van het westen (To Sooka oleo: de menschen van den ondergang der zon); het laatst echter van allen daalde Datoe neer, die met zijn vrouw eenzaam woonde op een eiland. Sommigen[1] van hen trokken rond (mo'oele-oele: rondzwerven, van de eene plaats naar de andere trekken), maar ze keerden ook weer terug (mpekoele ira koa mbo'oe).

§ 73. *Zondvloed.* Waar we in de vorige paragraaf een uitstapje maakten naar de To Moiki, daar keeren we hier weer naar Tinompo terug. Evenals alle Morische stammen kennen ook de Tinompoërs het verhaal van den grooten vloed (lolowi).

Eens hoorde iemand, zoo vertelt men, dat er een groote watervloed zou komen. Daarom bouwde hij een groot vaartuig, dat ook van boven gesloten kon worden (bangka kinoensi). In dit vaartuig trok deze man zich terug met zijn vrouw en zeven kinderen: drie jongens en vier meisjes. Ook nam hij nog eenige dieren en planten erin mee, waaronder de rijst. Toen kwam de groote vloed, die alle menschen doodde. Deze vloed noemt men: bomba osio, «de negen golven». Want negen malen werd het vaartuig door het water opgeheven tot aan den hemel (langi) en negen malen daalde het neer tot op de aarde. Toen de vloed voorbij was, verlieten de menschen het vaartuig en bewoonde de aarde.

De vraag doet zich hier echter voor, hoe de wereld weer bevolkt werd, want er waren wel menschen, maar ze hadden één vader en één moeder. Het volgende verhaal wil echter de

[1] Wie met dit „sommigen" in het verhaal bedoeld worden, is niet duidelijk.

verklaring geven. Eens lagen een broer en een zuster met de gezichten naar elkaar gekeerd te slapen. Plotseling stak een mug den broer zoo gevoelig in zijn bil, dat hij haastig een klap op het beleedigde deel gaf. Door deze beweging gebeurde er ongewild iets, waardoor de zuster zwanger werd en een kind kreeg.

Op de vraag, of de twee dan niet schuldig zijn aan bloedschande, antwoordt men kortweg: «neen», zonder verder een verklaring te kunnen geven. De mug draagt waarschijnlijk de verantwoordelijkheid voor het gebeurde, waardoor de menschen vrij uitgaan.

§ 74. *Paradijstoestand*. Het was in den tijd, dat er nog verkeer was tusschen den hemel (langi) en de aarde, dat de menschen een prachtig leven hadden. Ze hadden het goed en gemakkelijk, want de draagmanden liepen zelf en behoefden niet gedragen te worden. Men behoefde de sago niet te kloppen en uit te treden, want wanneer men een gat maakte in den levenden sagostam, dan had men de draagmand (basoe) er maar onder te plaatsen om de zuivere sago erin op te vangen.

Het beste van alles was, dat het akkerwerk beperkt bleef tot het oogsten alleen. Want wanneer men de rijpe aar geplukt had, sproot dadelijk een nieuwe vrucht uit den ouden halm. Zoo behoefde men alleen te snijden en had altijd overvloed.

Hieraan kwam echter een eind. Want eens kwam een vrouw op de onzalige gedachte haar plank, waarop ze de boomschors placht te kloppen, mee naar den tuin te nemen. In iederen tuin is een plaats, waar men de rijstgodin aanroept en waar men zich van de bescherming der rijst op magische wijze tracht te verzekeren. Deze plek heet de pe'awoea (zie Hoofdst. V § 99—100). Hier nu legde de vrouw haar plank neer, ging ervoor zitten en begon te kloppen. Nauwelijks weerklonken de eerste slagen op de plank, of alle rijstaren vlogen als opgejaagde musschen op. Weg gingen ze, «terug naar Oeë Lahoemoa». Een enkele aar bleef echter aan het uiterste einde van een lange bamboestengel (de toelambatoe) hangen. De menschen konden daar niet bij en vroegen daarom aan de veldmuis om de aar te gaan halen. Dat deed ze en daarom komen de muizen ook steeds een gedeelte van den oogst voor zich opvragen. Van toen afaan moesten de menschen hard werken om te kunnen oogsten.

§ 75. *Booze geesten*. Behalve menschen wonen ook nog gees-

telijke machten op de aarde, die zich in een stoffelijke gedaante en door ziekte openbaren. De aard dezer geesten zal blijken, wanneer we hen een voor een nagaan.

Men kent drie booze geesten, die de menschen ziek maken. In de eerste plaats de Sangea. Deze hebben de gedaante van een geit, met tot op den grond afhangende haren. Hun oogen zijn groot en rond, zoo groot en zoo rond als de knobbel, dien men in het midden van een gong ziet. Zij kunnen spreken als een mensch. Het liefst houden ze zich op in de sagobosschen, maar ook aan de bronnen der rivieren en in de spelonken der bergen vindt men hen.

Ook de Oemboe wita («eigenaar van den grond») of Anoe pabawa («de machtige») zien er uit als een geit, maar met korte haren en kleine oogen. Zij zwerven rond, nu eens in de bergen, dan weer in de vlakten. Overal kan men hun pad kruisen.

Als een groot dik mensch ziet de Onitoe nsa'o («de booze, slechte geest») eruit. Toch heeft nog nooit iemand hem gezien. Met de zijnen woont hij in het bosch en maakt het voor den mensch gevaarlijk zich in zijn gebied te wagen.

Wanneer nu een mensch een dezer geesten tegenkomt, of ook maar den weg kruist, dien zulk een geest kort geleden gegaan is, dan wordt hij ziek. Hij wordt duizelig en krijgt hoofdpijn. Zoo gauw mogelijk moet hij zorgen weer thuis te komen. Dikwijls gaat het dan weer vanzelf over; neemt echter de ongesteldheid een ernstig verloop, dan is het noodig, dat de priester (sando) zijn opwachting maakt bij de goden en om genezing vraagt (meki'oeë).

Daartoe legt hij buiten een gewoon regenmatje op den grond, hierop een opgevouwen katoenen sarong en hierop weer een bord met witte gestampte rijst, waarin een ei staat. Om dit bord liggen acht pakjes gekookte rijst (winaloe) van normale grootte en acht van kleine afmeting; op elk dezer zestien pakjes legt de sando een stukje van een gekookt ei. Met het gezicht naar het oosten gekeerd en de offergaven voor zich verricht de priester op den grond gehurkt een aanroeping in den volgenden trant (vgl. § 63):

Somba, Oeë Ntonoeana, ka omioe loewoe anoe pabawa, iakoemo kosomba-	O, Heer der dooden [1], en gij allen, die machtig zijt, ik kom U weer aanroepen, die een slaaf

[1] Zie voor de verwarring tusschen Oeë Lahoemoa en Oeë Ntonoeana hetgeen hierover gezegd is in § 65.

somba, ata pinabawai mioe. Nahi ndi akoe mohidiako pandekoe, iao montapoeako inso mia mota' oekoe.

Ka koepotopaakomioe beri ntombira; akoe melangkai komioe, loewoenomo koa anoe mompabawai, anoe montotoako. Ba ndiomo hina hala mpaoe mami, ata mpinabawai mioe, komba hapo koa koepelinakoo, ka imonene koa laro mioe ka saba mioe; kasimi hina neea mami, ka kipo'oe'oendeakono ba kimentoewoe i wawaontolino; kasimi hina tisoa mami ka kimpo'oendeakono i lesono oemarino.

Ka imesangkaomo temoloesa, temonene pe'owosei mioe.

ben in Uwe handen. Het is niet, dat ik mijn eigen kundigheid naar voren breng maar hetgeen van de ouden afkomstig is, zetten wij voort.

Ik spreid hier voor U uit een stukje sawoe ngkere (een weefsel); ik maak U groot, gij allen die macht hebt, die alle dingen beneden U stelt. Wanneer wij gezondigd hebben met woorden, wij, die gij als slaven in Uw hand hebt, is er niets, waarmede ik het weer goed zou kunnen maken, opdat U hart weer gunstig gestemd en Uw komst met vrede zij, opdat wij geen verborgen overtredingen meer hebben en wij er verblijd over kunnen zijn op aarde te leven; dat er geen geheime zonden van ons meer zijn, en wij het einde toejuichen.

Dat gij met een goed hart en gunstig gestemd Uwe eerbewijzen moogt aannemen.

(Voor de bovengenoemde sawoe ngkere zie Hoofdst. II § 37).

In deze aanroeping is er sprake van een neea en tisoa. Beide woorden beteekenen: een onbekende, verborgene, onbewuste zonde of overtreding. Dikwijls is men bang de goden boos gemaakt te hebben, zonder dat men er zich van bewust is. Zulk een overtreding wreekt zich in een of ander onheil en daarom moet men trachten ook deze zonden weer goed te maken, den ban trachten te verbreken.

In dit verband zou nog een andere booze geest genoemd kunnen worden, n.l. de Pongko monga'e of Tolamboenöe. Op deze geesten gaan we echter in § 79 nader in.

§ 76. Mangodi of Raani. Een geheel ander slag van bovennatuurlijke wezens zijn de mangodi. Dit zijn menschen als wij en ze vormen een volksstam met mannen, vrouwen en kin-

deren. Twee lichamelijke afwijkingen vertoonen zij. Terwijl hun rechter ledematen normaal van grootte zijn, zijn de linker armen en beenen abnornaal dun en kort. Bovendien hebben ze een kegelvormig hoofd met een punt naar boven uitloopend. Zij wonen in de waringin boomen (apali) en leggen ook rijstvelden aan, evenals de menschen, maar in de lucht, onzichtbaar.

Men heeft vele verhalen van ontmoetingen met een mangodi. Want deze wezens hebben de eigenaardige gewoonte palmwijn van de boomen der menschen te stelen, of ook wel de fuiken te lichten. Nooit echter maken ze iets stuk. Twee der meest typische verhalen deel ik hier mede.

Bij het tegenwoordige Tompira aan de Laa lag vroeger het dorp Mandealangi. Een bewoner van dit dorp maakte veel werk van zijn fuiken, maar hij bemerkte telkens, dat een ander zich over zijn vangst ontfermde. Daarom ging hij in hinderlaag liggen. Heel vroeg in den morgen, toen het nog niet heelemaal licht was, zag hij een mangodi-vrouw aankomen met een kind op den rug. Ze zette het kind op den grond en waadde door het ondiepe water naar de fuiken. Plotseling schoot de man toe en greep het kind. De moeder vluchtte. Met zijn kleine gevangene ging de man naar huis terug.

Het mangodi-volk eehter kwam het gevangen kind terug eischen, en trok tegen Mandealangi ten strijde op. De aangevallenen waren op den strijd bedacht. De schrik sloeg hen echter om het hart, toen ze de boomen van het bosch zagen vallen, de groote woudreuzen knakten als strohalmen. Beangstigd door de macht dezer geheimzinnige strijders, leverden de menschen van Mandealangi hun gevangene dadelijk uit.

Een ander verhaal zegt: Iemand merkte, dat er voortdurend van zijn palmwijn aan den boom gestolen werd. Toen het weer eens heldere maan was, ging hij bij zijn boom op de loer liggen. Daar kwamen twee mangodi-mannen; de eene klom in den boom en de andere bleef op den grond de wacht houden. Op eens springt de eigenaar van den boom naar voren. De mangodi, die beneden stond, neemt verschrikt de vlucht. De andere was nu in de macht van den verbolgen bestolene. «Heb medelijden met me», zei de mangodi, «en dood me niet, dan zal ik u een toovermiddel voor uw rijsttuin geven.» Verheugd stemt de mensch er in toe. Hij kreeg nu zeven tot een bundel bij elkaar gebonden stokjes van den mangodi. «Dit beteekent,»

zei de mangodi, «dat gij elk jaar zeven stapels rijst zult oogsten elk van twee honderd bossen.» Toen verdween de mangodi tusschen de boomen, maar vanuit de verte riep hij: «Geen zeven stapels zult ge oogsten, maar slechts één.» De man zette den mangodi achterna, maar kon hem niet terugvinden.

§ 77. *De ziel.* Wanneer we trachten na te gaan, welke voorstelling een Moriër van Tinompo van «de ziel», «het levensprincipe» van den mensch heeft, dan stuiten we op een stelsel van termen, dat een scherpe belijning mist. Dit behoeft ons zeker niet te verwonderen. Onze psychologie zoekt nog steeds naar een zielsbegrip, dat bevredigt en zich niet verliest in speculaties, terwijl de populaire voorstelling ook bij ons vaag is. Wij kunnen dus niet verwachten, dat de Moriër scherp onderscheidt en duidelijk aanduidt, wat ook ons nog nevelachtig is. Door achtereenvolgens aan eenige intelligente lieden concrete vragen te stellen, heb ik getracht na te gaan, welken inhoud de verschillende termen voor «ziel» en «geest» voor den Moriër hebben. Hier ontmoet men echter een eigenaardige moeilijkheid, deze n.l. dat de ondervraagde op enkele punten niet zeker van zijn of haar zaak is. Vraagt men b.v. wat het is, dat van de woerake naar Oeë Lahoemoa gaat (zie § 65 e. v.), dan antwoordt men: «Haar onitoe». «Dus niet haar soemanga?» Hier aarzelt men: «Ja, of de soemanga, dat is hetzelfde.» Niet op alle punten echter weifelt men.

Wanneer iemand ziek is en men vreest het ergste, dan heeft men een middel om te constateeren of de levenskracht, de «ziel», er nog in is, of reeds is weggegaan. Men omklemt de pols van de patiënt zoodanig met zijn hand, dat de duim dwars over de binnenzijde van de pols ligt (een zeer onvoldoende wijze van de «pols voelen»). Voelt de onderzoeker den polsslag, dan zegt men dat de zieke genezen zal; voelt hij niets, dan zal de patiënt sterven, want molaiomo soemangano, d.i. zijn soemanga is weggegaan. Wanneer nu een woerake gaat mekoekoemboe voor een zieke (zie § 66), dan tracht zij deze soemanga weer terug te krijgen. Maar hier kost het alweer weinig moeite om den zegsman of de zegsvrouw te doen aarzelen, door b.v. te vragen: «Is 't dus de onitoe van den zieke, die de woerake in de sa'oe heeft?» Het antwoord is dan: «Ja.» Dit is dus weer een inconsequentie. — Wanneer iemand droomt, is het zijn onitoe, die ronddoolt en allerlei

beleeft. Men ziet dus, dat hier van eenige vastheid in het gebruik dezer twee termen geen sprake is. Wat er van den soemanga wordt na den dood, kan men uit den aard der zaak niet zeggen, want daarvoor zou men soemanga en onitoe consequent uit elkaar moeten houden, wat men niet doet.

Wanneer men vraagt wat het lichaam van iemand verlaat, die sterft, dan zegt men: penaano: «zijn adem». Van iemand, die sterft zegt men: «pingko penaano»: «zijn adem is op.» Hetgeen echter na den dood voortleeft, is de onitoe van den mensch. Hier is echter geen scherpe belijning, want naast onitoe heeft men het woord tonoeana. Toch geloof ik te kunnen zeggen, dat hier wel een onderscheiding bestaat, zonder dat men zich die nog min of meer duidelijk realiseert. De doodenzielen, die nog op aarde rondzwerven, zijn geen tonoeana, maar onitoe. De tonoeana leven in het zielenland. De doodenpoppen van hen, die op het doodenfeest naar het zielenland gebracht worden (zie Hoofdst. VI § 126—129), of met wie men tijdelijk in nauwer contact treedt (zie Hoofdst. VI § 132—135), heeten tonoeana. De ziel echter, zooals die buiten het lichaam van den mensch voortleeft, in 't bijzonder zoolang hij nog op aarde is, heet onitoe. Ook de «geesten», «daemonen», die nooit mensch geweest zijn, heeten onitoe. De lahoemoa echter zijn geen onitoe, noch zijn ze tonoeana; zij nemen een eigen plaats in.

De ziel van den mensch blijft na den dood niet «eeuwig» leven. De ziel sterft negen maal; tenslotte gaat ze over in wolken (seroe) en dan weet men er niet meer van te vertellen.

Van dieren zegt men, dat ze penaa hebben, maar geen soemanga en nog minder een onitoe. Planten hebben noch penaa, noch soemanga. Een uitzondering zou men kunnen noemen de rijst. Men spreekt van de soemanga mpae, «de soemanga van de rijst», die men vereenzelvigt met Oeë Alemba, de godin der rijst (zie hierover verder Hoofdst. V § 99—100).

Samenvattende zouden we kunnen zeggen:

de levende mensch bezit als levensbeginsel soemanga of onitoe; hetgeen na den dood voortleeft, is de onitoe of tonoena; wanneer iemand sterft, verlaat hem de penaa («adem»). Dieren hebben wel penaa, maar geen soemanga, onitoe of tonoeana; de planten leven krachtens een beginsel, dat men niet met een woord weet aan te duiden.

§ 78. *Verband tusschen dier en mensch.* In de vorige paragraaf bespraken we de terminologie in verband met de voorstelling der ziel. De bestudeering dezer termen is echter niet voldoende om datgene te ontdekken, wat de Inlander in zijn leven aan levenskrachten ervaart. Want ook hier gaat het alweer niet om een begrip, maar om een levensinhoud, een collectieve ervaring. Deze nu wijst er op, dat er een nauwe verwantschap, een nauwe samenhang bestaat tusschen al wat leeft, wat den mensch zoowel ten goede als ten kwade kan strekken. Om dezen eigenaardigen samenhang en onderlinge afhankelijkheid nader te doen zien, laat ik hieronder enkele mededeelingen volgen omtrent de verhouding van mensch tot dier, omtrent de weerwolven en het koppensnellen.

Eens liep een vrouw door het veld, waar de hitte der zon haar dorstig maakte. Toen ze aan een poel kwam, waar wilde varkens gewoon waren te baden, dronk ze van het water en werd zwanger. Ze baarde een wild varkentje (b o n t i), dat ze opkweekte tot het groot was. Eens echter joeg een kwaadaardige hond het op, en zette het na door bosch en veld, totdat tenslotte het wilde varken in zee liep en er verdronk.

Een ander verhaal vermeldt, dat een vrouw een wild varken ter wereld bracht, dat, toen 't groot was, een van de drie dochters van Datoe wilde trouwen. De oudste en de middelste wilde niet, tenslotte verklaarde de jongste zich bereid, waardoor ze zich het ongenoegen van haar familie op den hals haalde. Toen ze getrouwd was, bleek haar, dat het wilde varken 's avonds zijn varkenshuid afdeed en dan een schoone jonge man was. Na eenigen tijd verzoenden de wederzijdsche families zich met elkaar. Op een avond waren Datoe en de zijnen bij elkaar. Het wilde varken had zijn huid uitgedaan. Zijn schoonvader vroeg hem die huid eens nader te mogen bezien. Hij stond dit toe, maar verzocht er voorzichtig mee te zijn. Datoe echter wierp de huid kwaadaardiglijk in het vuur. «Nu moet ik sterven,» zei het wilde varken; hij legde zich neer en was na eenige dagen dood.

Het verhaal, dat een vrouw een schelpdier (bokoë, een soort slak) ter wereld brengt, kent men ook. Te Tinompo weet men echter niet te vertellen van een vrouw, die een krokodil baart. De To Watoe kennen dit verhaal wel.

Verder herinner ik hier nog aan het verhaal van de verbor-

gene (Hoofdst. I § 4), die door een witten hond zwanger gemaakt wordt, en als een naast genoemde gevallen staand verschijnsel, aan den mokole van Ligisa (Hoofdst. I § 7), die uit een bamboe te voorschijn komt, waaruit het verband tusschen mensch en plant blijkt.

§ 79. *Weerwolf*. Een weerwolf noemt men mia merasoe. Zoo iemand bezit het vermogen het hoofd van den romp te scheiden; de romp blijft liggen, het hoofd echter vliegt weg met behulp van de groote ooren, terwijl de ingewanden meegaan. Zulk een weerwolf kan zich in allerlei gedaanten veranderen, zoowel in die van levende dieren, als van planten en voorwerpen.

Wanneer iemand buiten loopt en hij komt een weerwolf tegen, dan wordt hij bewusteloos. Hij weet niet, wat met hem gebeurt en als hij weer wakker wordt, weet hij niet eens, dat hij buiten kennis is geweest. Alleen is hij duizelig en voelt zich niet goed. In den tijd echter, dat de persoon bewusteloos geweest is, heeft de weerwolf hem geopend (mesampa: opensnijden) en zijn lever (ate) weggenomen. De uitwendige wond maakt hij weer dicht; hoe hij dat doet, weet men niet. Toch is dikwijls op het lichaam van den ongelukkige een streep te zien. Zulk een persoon moet onherroepelijk sterven, geen middel kan hem redden.

Men is weerwolf door overerving, door besmetting kan men 't niet worden. Van twee echtgenooten kan de een wel, de ander niet een weerwolf zijn, zonder dat men voor besmetting behoeft te vreezen. Wanneer men geen weerwolf van geboorte is, kan men het alleen worden door een stukje menschenlever te eten. Ieder, die weerwolf is, weet 't van zich zelf zeer wel. Is men het eenmaal, dan bestaat er geen middel om ervan af te komen: men is 't en blijft 't.

Veelal is een weerwolf in 't dagelijksch leven te herkennen aan zijn lange tong. Ook wanneer iemand zich telkens op de borst krabt, is dit een aanwijzing, dat hij een weerwolf is. Of ook, wanneer hij sterke neiging vertoont zich in de buurt van lijkenhuisjes (tombea) op te houden.

Wordt nu iemand van weerwolverij verdacht, dan moet de harsproef uitmaken, of de beschuldiging juist is of niet. De beschuldigde moet de rechterhand geopend voor zich uitsteken en dan droppelt men gesmolten hars in de palm van de hand. Brandt de hars in de huid van deze persoon in, dan is zijn

schuld duidelijk; blijft de huid ongedeerd, dan is de persoon onschuldig. Bij gebleken schuld wordt hij met het zwaard gedood, en wel onthoofd. Men zorgt er voor, dat het lichaam begraven wordt en wel zoodanig, dat het hoofd een aparte plaats krijgt een eind van den romp af, in het verlengde van het voeteneind. Wanneer men n.l. het hoofd met den romp samen in één gat stopte, of wel elk afzonderlijk maar het hoofd op een plaats, die in het verlengde van het hoofdeneind van den romp lag, dan zouden hoofd en lichaam zich weer hereenigen, en de weerwolf als een booze geest voortleven, n.l. als Pongko monga'e of Tolamboenoe.

Deze geesten zijn zeer verraderlijk. Eens kwam zulk een Tolamboenoe bij een huis en zong bij de trap, zijn gezang begeleidend met een santoe, een éénsnarig muziekinstrument. Een vrouw, die in huis was, gaf hem toen sirih-pinang en niet lang daarna stierf ze. Toen zulk een Tolamboenoe weer eens bij iemand kwam zingen, wist de bewoner van het huis hem te vangen met een werpnet. Men zag dat zijn kleeren wit waren en schitterden; toen het echter dag geworden was, bleek de Tolamboenoe bekleed te zijn met boombladeren.

§ 80. *Koppensnellen*. In het vorige hoofdstuk hebben we reeds gezien, dat de oorlogvoering van drie zijden bezien kan worden, waardoor telkens weer andere trekken op den voorgrond treden. Hier willen wij den magisch-religieuzen kant laten zien, waardoor het nauwe verband tusschen den oorlog en het collectieve leven van den stam moge blijken.

De leiding van de geheele oorlogvoering berust bij den oorlogspriester. Men heeft altijd eenige mannen, die bij een sneltocht door dapperheid, doorzettingsvermogen, inzicht en persoonlijk overwicht over de anderen een leidende rol spelen. Heeft zulk een persoon reeds een of meer koppen eigenhandig gesneld, dan heet hij tadoelako: voorganger, voorvechter. Een van hen, een oudere van dagen, is de eigenlijke leider en priester, de tadoelako mota'oe of pongkiari. Deze strijdt niet meer zelf mee met het zwaard in de hand, maar hij is 't, die zegt wat gedaan moet worden, die de magische strijdmiddellen hanteert en de ceremoniën leidt.

Iedere tadoelako draagt een schelpensnoer bij zich, de hoengka. De snoeren zien er niet overal gelijk uit. De Morische bestaan echter uit een stokje van ± 2½ dM. lengte, waaraan

door middel van touwtjes zeeschelpen gebonden zijn. Men gebruikt hiervoor twee soorten schelpen: één met een ruw oppervlak en aan den rand doornvormige uitsteeksels en één met een glad oppervlak, zonder uitsteeksels en regelmatig van vorm. Van de eerste soort hangt een willekeurig aantal aan het stokje te bengelen; van de tweede soort echter één; deze noemt men: boelaloe. Verder heeft men nog aan zulk een hoengka een klein bamboe-kokertje, waarin men een beetje kippenbloed pleegt te doen, en een bundeltje dunne, korte stokjes, die aanduiden hoeveel koppen men met deze hoengka bemachtigd heeft.

De tadoelako moet de schelpen voor zijn hoengka zelf halen. Alleen hij mag de hoengka dragen, want wanneer iemand het deed, die nog geen kop gesneld had, zou hij zeker ziekelijk worden en kwijnen (boento). Wanneer de pongkiari (de oorlogspriester) zijn hoengka in de richting van het vijandelijke dorp houdt en er mee rammelt, zullen de menschen ginds in de war raken, niet meer weten wat ze doen, en aldus een zekere prooi worden der belagers.

Voordat men op een sneltocht uittrekt, gaat de pongkiari eerst memanoe. Hij slacht een kip en beziet de ingewanden: zijn die roodachtig, goed met bloed gevuld, dan zal men een voorspoedigen tocht hebben; zijn de ingewanden echter bleek, dan wijst dit op een vruchteloos ondernemen. Is het teeken gunstig geweest, dan neemt de pongkiari twee veeren van de kip, doet die in een kleine bamboe-geleding en neemt deze mee op den tocht. Want wanneer men in stilte bij het vijandelijke dorp gekomen is gaat een dapper man tot vlak bij de versterking en begraaft de twee veeren met hun bamboe kokertje op een veel gebruikt pad in den grond. Wie op deze plek met zijn voet treedt, valt onherroepelijk aan de belagers ten prooi, doordat hij alle weerstandsvermogen verliest.

Komt iemand argeloos het pad langs geloopen, dan overvalt men hem of haar en neemt het hoofd in zijn geheel van den romp af. Geldt het hier een tijdelijken oorlog, dan vlucht men zonder meer met den behaalden kop. Heeft men echter een kop gehaald voor een gestorven stamhoofd, bonto of mokolė, dan dekt men het lijk (d.i. de romp) haastig toe met een donker blauwen doek als teeken, dat men voor rouwdoeleinden den kop gehaald heeft. De verwanten van zulk een verslagene dekken

het lijk toe met regenmatjes en maken er een stevige omheining om, ten einde de wilde dieren van het stoffelijk overschot af te houden. Men mag verder aan dezen doode niets doen. Is hij slachtoffer geworden in een tijdelijken oorlog, dan kan men het doodenfeest (de tewoesoe, zie Hoofdst. VI § 126—129) eerst vieren nadat de vrede gesloten is. Vóór dien tijd is dit verboden.

§ 81. Komen de strijders van een voorspoedigen tocht terug en heeft men dus een of meer koppen bij zich, dan mogen ze niet regelrecht het dorp ingaan. Zij houden een eind buiten het dorp stil, waar de vrouwen en thuisgebleven mannen hen tegemoet komen met spijs en drank. Groot is de opgewonden vreugde. Eenige oude vrouwen drukken de meegebrachte koppen aan de borst en gillen den krijgskreet uit. Jonge vrouwen mogen dit niet doen, want ze zouden er boento van worden, ziekelijk en zwak. Na gezamenlijk gegeten te hebben, gaan allen het dorp in.

De strijders mogen echter nog niet dadelijk in hun huizen opklimmen, ze moeten mengapoe, d.w.z. dezen eersten nacht moeten ze onder een der rijstschuren (si'e) slapen. Daar wordt ook de kop opgehangen. Eerst den volgenden dag mogen de teruggekeerden hun huizen betreden.

Zoodra de kop onder de rijstschuur opgehangen is, geeft de pongkiari hem te eten. Dit voedsel bestaat uit gekookte maïs (osole) en de rauwe vruchten van de arenga saccharifera (woea konta). De gedachte van voeden zal hier wel niet de oorspronkelijke beteekenis weergeven. Er is een uitgesproken, mij onverklaarbaar verband tusschen de arenga saccharifera (konaoe) en het koppensnellen. Als een uiting van dit verband moet, naar het mij voorkomt, ook deze «spijziging» met woea konta beschouwd worden. De menschen hebben echter een verklaring van dit gebruik gezocht. Men zegt, dat men deze vruchten aan den kop te eten geeft, «ka imokokato aroado mia atoeoe aiwa monga'e mbo'oe,» d.i.: opdat de verwanten zullen popelen om ook te komen oorlogen. Men voelt er dus een uitdaging in, een beleediging van de tegenpartij.

Dan scalpeert de pongkiari dat hoofd en verdeelt de haren met de huid onder de strijders. Men bevestigt deze menschenharen aan het handvat van zijn zwaard; zulk een haarbos heet salisi. Daarop breekt hij het schedeldak open en verwijdert de hersenen (oento) uit den kop. Deze hersenen doet men in een bamboe-geleding, en begraaft die aan den oorsprong van een

beek, omdat daar de grond steeds vochtig en koud is. Men doet dit, zooals men dat uitdrukt: «ka imorini aroado pe'etoeno,» d.w.z. opdat het hart van zijn verwanten koud zij, opdat zij niet nijdig zijn (in tegenstelling met hetgeen boven van de woea konta gezegd werd).

Na deze bewerking hangt men den kop weer onder de rijstschuur.

§ 82. Men gaat nu rijst en dranken gereed maken voor de volgende plechtigheid, het morea. Toen ik navroeg welke bedoeling men had met dit morea (d. i. «bebloeden»), zei men, dat dit complex van handelingen te beschouwen was als het kleine doodenfeest voor den verslagene (zie voor de tewoesoe Hoofdst. VI § 126—129). Want hield men dit feest niet, dan zou de gesneuvelde zich wreken door in den vorm van tallooze muizen de rijsttuinen te komen vernielen. Elk der afzonderlijke handelingen heeft echter ook zijn eigen beteekenis.

In de eerste plaats zorgt iedere tadoelako (voorvechter) dat hij een varken levert. De andere mannen en opgeschoten jongens geven kippen. Alleen de oudste oorlogspriester, de tadoelako mota'oe of pongkiari, brengt een hond mee. Is alles bijeen, dan staat de pongkiari op en rammelt met zijn hoengka boven de hoofden der mannen en jongens om hen dapper te maken en strijdlustig. Dan steekt hij een varken dood en bestrijkt met het bloed de knieën der mannen om hen sterk te maken. Alle varkens en kippen worden verder geslacht en toebereid voor den feestmaaltijd.

Ten slotte zet men den hond op zijn pooten voor den pongkiari; de richting van zijn lichaam is onverschillig. Een man houdt het achterlijf vast en een man den kop. Nu hakt den pongkiari met een zwaard den kop van den hond met één slag van den romp af. Het doode lichaam valt opzij. Valt het op zijn linkerkant, dan is dit een gunstig teeken; komt het echter op zijn rechterkant te liggen, dan beteekent dit, dat men zelf ook nog iemand aan den vijand verliezen zal. De pongkiari doopt zijn vinger in het bloed van den hond en stipt zijn voorhoofd daarmee aan. Alleen hij kan deze sterke magie verdragen; niemand anders kan met dit hondenbloed in aanraking komen zonder boento te worden en weg te kwijnen.

Wanneer deze handelingen afgeloopen zijn, wijdt men zijn aandacht aan den kop. De pongkiari neemt dien van onder de rijstschuur weg en bevestigt hem aan een jong blad der

arenga saccharifera; zulk een blad noemt men toboeri. Onder een oorverdoovend lawaai van woest krijgsgeschreeuw, ondersteund door het slaan op trommels en het afschieten van geweren, brengt men den kop in den dorpstempel, den lobo. De pongkiari gaat voorop met de toboeri, de groote massa volgt. In de lobo aangekomen, bindt de pongkiari de toboeri aan den grooten middenpaal van den tempel vast, zoodat hij daar aan den top iets gebogen staat en de kop eraan bengelt. Dien avond heeft men een groot feest in den tempel, men eet en drinkt en zingt naar hartelust.

Den volgenden dag geeft de pongkiari den kop weer te eten als onder de rijstschuur: gekookte maïs en de vruchten der arenga saccharifera. Dan maakt hij de toboeri van den middenpaal los, neemt het hoofd van den top der toboeri af, en legt het in een gat, dat zich in de dikke plank midden in den tempel bevindt. Deze plank heet patasi. Dan staat de pongkiari op om de vervloeking over den vijand uit te spreken. Vier malen stampt hij met een rijststamper op de plank en zegt dan:

Kohala-halamoemo, iwali, ba oe'aiwa monga'e, ko'aiwa toemeoo woekoe oeloemoe. Ba oepahoo pae, tewali woea lee; ba oepahoo osole, tewali dale;	Het zal u niets baten, vijand, of ge al komt oorlogvoeren, ge komt eer bewijzen aan de beenderen van uw schedel. Wanneer ge rijst plant, worde ze alang-alang; wanneer ge maïs plant worde die dale-onkruid;
ba oepotoewoeo manoe, tewali torato;	wanneer ge kippen houdt, worden ze wilde boschhoenders;
ba oepotoewoeo boë, tewali bonti;	wanneer ge varkens fokt, worden ze wilde zwijnen;
ba oepotoewoeo ambaoe, tewali benai.	wanneer ge buffels fokt, worden ze gemsbuffels.

Evenwijdig aan de op den vloer liggende plank, de patasi, heeft men boven ook een dikke plank in de lobo, de paladoedoe. Beide planken loopen evenwijdig aan de nok van het dak. Wanneer de nu zooeven meegedeelde vervloeking afgeloopen is, legt de pongkiari den kop op de paladoedoe en bevestigt hij hieraan ook de toboeri. Van dit oogenblik afaan laat men den kop geheel met rust, men kijkt er nooit meer naar om.

HOOFDSTUK V.

Landbouw.

§ 83. *Herkomst der rijst.* Ik geloof niet, dat er één ding voor den Moriër bestaat, dat zijn geheele leven zoo beheerscht als de landbouw. Naar den landbouw regelt zich al het overige werk; de landbouw geeft de tijdsindeeling van het jaar aan, zoodat wanneer men b.v. vraagt: «Hoe oud is dit kind?», men een antwoord krijgt als: «Het is geboren, toen wij plantten.» Toen wij uit Mori zouden vertrekken, vroeg men ons meermalen: «Wanneer verlaat U ons nu?» «Over vier maanden.» «Over vier maanden, dat is dus, wanneer we juist klaar zullen zijn met het groote hout te kappen.» Alle tijdsbepalingen herleidt men tot de werkzaamheden in de tuinen (zie verder § 106—107). Men kan vooral van de vrouwen zeggen, dat ze opgaan in hun tuinarbeid.

Omtrent de herkomst van de rijst heeft men geen belijnde voorstelling. Wanneer men rondweg vraagt, waar men de rijst vandaan heeft volgens de overlevering der ouden, dan antwoordt men, dat men het niet weet. Toen de groote vloed kwam (zie Hoofdst. IV § 73) nam de man in de boot de volgende planten mee: rijst (p a e), w o e a i n a h o e, w o e a r a w o h o, w o e a e o e, w o e a m p e t i b a, l a n g a (alle groente soorten), pisang (p o e n t i) en suikerriet (t o w o e). Hierbij is dus ook de rijst genoemd. Men kende dit gewas dus reeds voor den grooten vloed.

In verband met het verhaal, dat in Hoofdst. IV § 74 medegedeeld staat, en dat vertelt hoe de rijst «naar den hemel terugvloog», zou men op kunnen maken, dat deze plant van de Lahoemoa afkomstig is. In ieder geval zegt men uitdrukkelijk, dat Oeë Alemba, de rijstgodin, op de maan woont (zie § 100). Ook dit wijst dus weer naar de «l a n g i».

§ 84. *De gunstige tuingronden.* Niet alleen te Tinompo, maar in het geheele Mori-land en de merenstreek van Malili zijn sawahs oorspronkelijk onbekend. Men heeft nooit anders dan op onbevloeide velden de rijst verbouwd.

Bij deze droge velden onderscheidt men drie verschillende

soorten van tuinen, al naar de plaats, waar ze aangelegd worden. Een rijsttuin heet in het algemeen: lere. Legt men zulk een tuin aan in de grasvlakte te midden der alang-alang, dan noemt men dit: melaro ewo, d. i. «in 't gras gaan», te midden van het gras 't zoeken». Zoekt men zijn tuingrond op een lage plek, dicht bij het water, waar de grond sappig is, dan noemt men dit land wita morini (d. i. «koude grond»). Heeft men echter zijn tuingrond op de helling der bergen uitgezocht, dan noemt men dit melaro ngkeoe, d.i. «tusschen de boomen gaan». De laatstgenoemde tuinen eischen zwaar werk, omdat men dan de groote boomen moet vellen en op moeilijk terrein moet werken; maar zij geven ook de beste oogsten. De eerstgenoemde tuinen vragen geen zwaren arbeid, maar een peuterig werk, want al is het gras gemakkelijk te verbranden en de grond mooi schoon te maken, men moet herhaaldelijk wieden om het hardnekkig opschietende gras baas te blijven. De tuinen op de wita morini, de vochtige gronden, leveren een goed bestaan aan de gezinnen, die gebrek hebben aan flinke werkkrachten. Men heeft geen zwaar hout te kappen, maar alleen struiken en heesters, zoodat ook zelfs vrouwen zulk een tuin desnoods alleen zouden kunnen aanleggen.

Wanneer men nu ergens een tuin wil aanleggen, behoort men eerst uit te maken of de uitgekozen plek gunstig, vruchtbaar is. Dit doet men door te onderzoeken, of er op dit stuk grond bepaalde planten of boomen groeien, die een goeden oogst waarborgen. Gaat iemand nu in de grasvlakte zijn tuin aanleggen (melaro ewo), dan moet hij eerst nagaan, of de volgende planten op deze plek groeien: linggone, tongko, kilalampae en roei pae (een kruipplant). Treft hij een of meerdere van deze planten aan, dan kan hij er gaan werken, want dan is de plaats gunstig. Voor de tuinen op de sappige gronden (wita morin) vervullen de volgende boomen dezelfde functie als genoemde grassen en planten voor de tuinen temidden der alang-alang: de kobaho, monto, tembi en pokae. Een tuin op de helling der bergen vereischt de aanwezigheid van een of meer der volgende boomen: pata'a, kole, oloera, eha, tewara, pewoengka.

§ 85. *Teekenen aan den sterrenhemel.* Men kent te Tinompo twee sterrenbeelden, n.l. de mia opitoe, «de zeven menschen», of ook wel de mia hadio »de vele menschen» genoemd, en

de pesiri. Het eerste sterrenbeeld is het Zevengesternte en het tweede de drie sterren uit den gordel van Orion. Wanneer bij zonsondergang de mia opitoe boven den horizon uitkomen, waarschuwen zij de menschen, dat het tijd wordt de tuinen weer te gaan openen. Zij zijn de voorloopers, de waarschuwers, want het sterrenbeeld, dat den planttijd aangeeft is de pesiri.

Wanneer nu de pesiri bij zonsondergang een bepaalde hoogte boven den horizon heeft bereikt, dan moet men met planten beginnen. De vereischte hoogte wordt op de volgende wijze gemeten: men legt op de platte geopende handpalm een vrucht van de pinang, en wijst met uitgestrekten arm naar de pesiri. Blijft de pinangnoot op de handpalm liggen, dan is de tijd nog niet gekomen; maar rolt zij er nog juist af, dan moet men met planten beginnen. Men noemt dit lendowoea pesiri; lendo is vallen door langs iets naar beneden te rollen; lendowoea is dan een samenstelling, die te vertalen is met «de pinang rolt af»; deze uitdrukking duidt dus den stand van de hand of den arm aan, waarbij de pinangnoot van de hand afrolt, wanneer men deze naar de pesiri uitstrekt. Heeft men echter op dit tijdstip den akker voor het planten nog niet gereed, dan kan men nog twee standen der sterrenbeelden afwachten, waarop men alsnog planten kan.

Het eerste tijdstip is, wanneer bij het ondergaan der zon de mia opitoe en de pesiri zoodanig aan den hemel staan, dat de meridiaan juist tusschen hen inligt; de mia opitoe zijn dus hun hoogtepunt evenver voorbij als pesiri er nog voor staat. Dezen stand noemt men mesala; men zegt dan: mesala ira mia hadio ka pesiri. Heeft men ook dit tijdstip laten voorbijgaan, dan moet men het oogenblik afwachten, dat de pesiri bij zonsondergang juist culmineert. Men zet een stok rechtop in den grond en kijkt bij zonsondergang er langs naar boven: treft het verlengde van den stok de middelste der drie sterren, dan mag men nog niet vlug zijn tuin beplanten. Wanneer men echter den volgenden morgen aan het werk trekt, moeten de eerste paar pootgaten met den stok in schuine richting in den grond gestoken worden; men zegt: «kasi todoengkoelio pesiri», d.i. «opdat we niet tegen de pesiri aanstooten.»

Velen echter willen niets van deze twee laatste bepalingen weten. Zij zeggen: vanaf het oogenblik, dat de mia hadio bij zonsondergang geculmineerd zijn, mag men niet meer planten.

De planttijd duurt dus van de lendowoea pesiri af totdat de mia hadio geculmineerd zijn. De stand der sterren wordt steeds bij zonsondergang opgenomen.

§ 86. Zoowel de oorsprong van de mia opitoe als de pesiri wordt verklaard door middel van een overlevering. Het eerstgenoemde sterrenbeeld ontstond op de volgende wijze: Eens ging iemand rijst koopen, zeven bossen kocht hij. Op weg naar huis zette een wilde buffel hem achterna. Om beter uit de voeten te kunnen komen, liet hij zijn zeven bossen rijst in den steek, en vluchtte overhaast naar huis. Tegen den avond kwamen zeven menschen bij hem aan en zeiden: «Wij zouden bij u willen wonen.» De man antwoordde: «Gij kunt hier niet blijven, want wij hebben geen eten.» De zeven menschen gingen nu naar een volgend huis, maar werden daar evenzoo ontvangen. Niemand wilde hen opnemen en daarom gingen ze maar weer weg.

Buiten het dorp ontdekten ze een huisje, waarin een oude vrouw woonde. Ze klopten ook bij haar aan en zeiden: «Wanneer ge het goed vindt, zouden we graag bij u wonen.» Ze antwoordde: «Goed, blijft gijlieden hier, maar ik heb slechts weinig te eten.» De zeven antwoordden: «Dit is geen bezwaar, dan zullen we het gezamenlijk opmaken.» Zoolang echter deze menschen bij de oude vrouw woonden, raakte haar rijst niet op; wanneer ze een handvol in den kookpot deed om te koken, dan nam ze weldra den pot boordevol met gare rijst van het vuur. Het kleine tuintje van de oude bracht een overvloedigen oogst op. Dit gebeurde zoo, doordat deze zeven menschen de rijstziel (soemanga mpae) waren.

Zij bleven echter niet voortdurend bij het oudje, maar keerden naar den hemel terug (mpkoele iramo i langi). Waarom ze terug keerden, weet men niet, maar toen ze weer in den hemel waren, werden ze het zevengesternte, de mia opitoe, die de menschen de tijden aangeven voor hun akkerwerkzaamheden.

De pesiri heeft eene andere herkomst aan te wijzen. Er was namelijk eens iemand, die een bonten haan had, die daarom manoe bari (bari: bont) genoemd werd. Zijn veeren glinsterden en wanneer hij kraaide, stak hij den kop in de lucht en eindigde met den snavel tegen den grond. Iemand anders hield ook een haan, die boerilatoe heette (de beteekenis van dezen naam is «zwart gespikkeld.»).

Deze twee hanen liet men eens samen vechten (meboela:

hanengevecht houden). Hoog waren de sommen, die men op dezen kamp gezet had. Toen de hanen op elkaar instoven, werd manoe bari aan een vleugel gewond. Hij vloog op en verdween. Zijn eigenaar was ontroostbaar van verdriet en wilde niet eten zeven dagen en zeven nachten lang.

Toen gebeurde het, dat deze man droomde. In den droom zag hij zijn haan, die tot hem zeide: «Wees niet verbitterd, mijn meester, dat ik het in den strijd afgelegd heb; wanneer ik boerilatoe overwonnen had, dan zou uw huis in vlammen zijn opgegaan. Daarom is het beter, dat ik naar den hemel ga. Ik word daar het teeken voor de menschen, dat ze weten, wanneer ze planten moeten. Kijk dus 's avonds naar mij op. Wanneer ik den stand lendowoea bereikt heb, beplant dan uw tuinen.»

§ 87. *De opeenvolgende werkzaamheden in den tuin.* In deze paragraaf volgt een opsomming der werkzaamheden, die men in een vaste volgorde achtereenvolgens verricht. Dit is dus het schema, waarin alle vòlgende mededeelingen passen.

Wanneer men dan weet, waar men den tuin aanleggen wil en de plek blijkt gunstig te zijn (zie § 84), dan is het eerste wat men doet: mo'imo. Tusschen de grootere boomen kapt men de heesters en struiken om, snijdt men de varens en het gras weg. Dit is licht werk, dat door mannen en vrouwen gemeenschappelijk verricht wordt.

Hierop volgt het montoeëhi, het omkappen der groote boomen. Dit is uitsluitend mannenwerk en vereischt veel oefening. Wanneer de boomen betrekkelijk dun zijn, kapt men ze op den grond staande om. Een stomp van ongeveer een meter hoogte blijft dan staan. Heeft men echter met een echten woudreus te doen, dan steken de steunwortels als beenen naar drie zijden zoover uit, dat het omhouwen hier groote moeite zou kosten. Daarom hakt men zulk een boom daar om, waar de steunwortels eerst beginnen, dat is soms tot twee à drie meter boven den grond. Om zoo hoog te kunnen komen, vervaardigt men van licht rondhout een stelling. Men kent twee soorten: een, die vast staat en dus voor iederen boom weer opnieuw gebouwd moet worden (perahami), en een die van drie lange stokken gemaakt is met een driezijdig vloertje bovenaan en die men los tegen den boom aan zet (kampa). Wanneer men nu een boom omhakt, kapt men eerst een diepe inkeping aan de

zijde, waarheen men den boom om wil laten vallen. Dan hakt men aan den anderen kant een dergelijke inkeping, iets hooger dan de eerste, zoolang, totdat de boom omvalt (zie fig. 3). Het spreekt vanzelf, dat de kapper zich dan vlug een eindje verwijdert.


Fig. 3.

Het omgehakte hout laat men eenigen tijd zoo liggen, om het door de zon te laten drogen. Meent men, dat het wel vuur zal vatten, dan wordt dit alles in brand gestoken: mosongko.

Wanneer de grond afgekoeld is, plant men vast wat maïs (mo'osole). Met een aangepunten stok steekt men gaten in den grond en laat in elk van deze enkele maïspitten vallen. Deze mais plant men wijd uit elkaar, want de rijst moet er tusschenin komen te staan. Er zijn ook menschen, die geen maïs planten, of dit op een apart stukje grond doen.

Eenmaal heeft men gebrand, maar dit is niet voldoende. Nog veel hout ligt er onverteerd door het vuur. Men verzamelt het onverbrande hout, hakt de zware stukken tot kleinere blokken, en steekt dit nu nog eens aan. Dit noemt men montawoei.

Na dit opruimen van de losse stukken hout, het schoonmaken van den tuin, zou men kunnen gaan planten. Maar door regens, waardoor men niet heeft kunnen opschieten met dit werk, of door andere omstandigheden gebeurt het dikwijls, dat men den tuin te lang laat liggen en het onkruid reeds op begint te komen. In dit geval moet men dit eerst wieden, alvorens men tot planten over kan gaan, dit noemt men mebonde. Zij, die in een zwaar bosch tuinen, behoeven zelden te mebonde, want het onkruid heeft hier nog geen kiemen in den grond. Hoe lichter het geboomte is geweest, hoe meer kans men heeft veel last van onkruid te zullen krijgen.

Eindelijk kan men gaan planten (mompaho). Hierover handelen we beneden uitvoerig.

De mannen behooren hierna een heining om den tuin te maken: mowala. Men besteedt echter de Tinompo heel weinig aandacht aan de omheining, zoodat zelfs de meeste tuinen er geen hebben. De menschen zeggen geen heining noodig te hebben, omdat men toch ook geen buffels heeft, die den aanplant zouden kunnen beschadigen.

De vrouwen, die nergens liever dan in de tuinen wonen, zien nu de rijst onder haar zorgende handen opgroeien. Wanneer er

reeds grasssprieten opkomen, die 't van de rijst willen winnen, dan trekken de vrouwen die uit (moboetasi ewo). Wanneer de rijst 2 d.M. hoog staat, is overal reeds het onkruid ertusschen opgekomen. Reikt de reist tot ongeveer aan de knie, dan trekken alle vrouwen en meisjes met haar wiedmes (saira) den akker in en wieden haar tuin schoon: monsaira. Gebukt, veelal met een regenmatje op haar rug als bescherming tegen de felle zon boven haar, gaan ze langzaam door den tuin, met vlugge, vinnige bewegingen het onkruid wegkrabbend.

Is de akker schoon, dan gaat men dikwijls de rijstplanten toppen: met een mes snijdt men de toppen der rijstbladeren af; men zegt, dat de aar dan vlugger en beter uitschiet. Dit werk noemt men mopodoei of mopo'a.

De volgende werkzaamheid is het oogsten: soemowi, dat men doet met het kleine oogstmesje, de sowi. Ook hierop komen we later uitvoerig terug. De rijst, die tot bossen samengebonden wordt, droogt men op lange rekken, de sampea. In eenige rijen boven elkaar hangen de rijstbossen hier in den wind te drogen. Wanneer men den tijd daartoe gekomen acht, brengt men deze rijst in hooge draagmanden (basoe) naar de rijstschuur (si'e) over. Dit overbrengen van de rijst noemt men montembi, dat in 't algemeen beteekent: iets op den rug dragen met een band om het hoofd en de schouders.

§ 88. *Onderlinge hulp.* Veel van het tuinwerk is moeilijk door enkele personen afzonderlijk te verrichten, omdat het dan te lang zou duren en te veel inspanning zou vergen. Wanneer men dus gaat kappen (montoeëhi) of wieden (monsaira) of ook de geoogste rijst wil gaan schuren (montembi), dan is het verstandig om met eenige familieleden af te spreken elkaar bij beurten te helpen; dit noemt men mepoboi: elkander roepen, wederzijds verzoeken te komen. Degene, in wiens tuin men werkt, zorgt dan voor een flinken maaltijd. Kan men echter op deze wijze nog niet voldoende hulp krijgen, dan huurt men ook wel menschen. Iemand huren tegen loon, noemt men montambo; ergens gaan werken tegen loon heet mo'oelohi. Het gewone loon (tambo) voor een dag werk bedraagt twee bossen rijst, d.i. gelijk aan twee kati gestampte rijst.

Er is een werkzaamheid, waarbij men niet buiten hulp kan en dat is het planten (mompaho). De rijst moet op eenzelfden akker gelijk opgroeien en vrucht zetten. Ging men alleen plan-

ten, dan zou men eerst na dagen klaar komen, waardoor de eerstgeplante rijst de laatstgeplante in groei vooruit zou zijn. Daarom plant men gezamenlijk op een zelfden tuin, zoodat deze in één dag klaar komt. Hierbij helpt men elkaar. Door onderlinge afspraak weet men het zoo te regelen, dat men bij elkaar kan komen planten en op deze wijze elkaars hulp vergelden. Dit noemt men m e d o e l o e-d o e l o e. Degene, in wiens tuin men plant, zorgt weer voor een ruime hoeveelheid in bladeren pakjes gekookte rijst (w i n a l o e) en dranken.

§ 89. *Het planten.* De twee werkzaamheden op den akker, waarbij men de meeste riten uitvoert, zijn het planten en het oogsten. Om een goed overzicht van den gang van zaken te krijgen, moeten we schematisch de inrichting van zulk een tuin in ons hoofd hebben. In fig. 4 is een tuin in plattegrond weergegeven. Het westelijkste deel van den tuin noemt men zijn

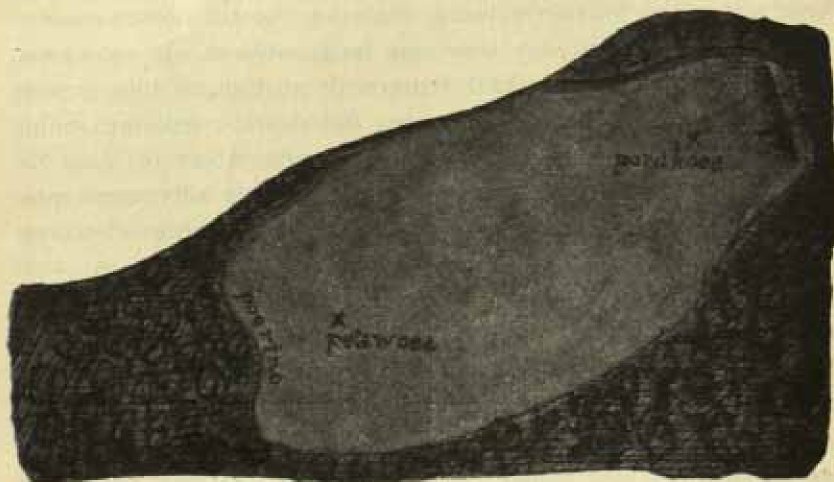


fig. 4.

hoofdeneind: o e l o e n o; het oostelijkste deel is zijn achtereind: p o e r i n o. Men tracht den tuin zoodanig te leggen, dat de o e l o e n o hooger ligt dan de p o e r i n o. Wanneer men nu gaat planten heeft er in het hoofdeinde, de o e l o e n o een ritus plaats: het m o r a k o e. De plek, waar men dit doet, is de p o r a k o e a.

Wanneer men zal gaan planten moet eerst een vrouw, die van deze zaken op de hoogte is, heel in de vroegte in den tuin m o r a k o e. Ze zet een van rotan gevlochten draagmand, b a k i geheeten, op een bepaalde plek in den tuin op den

grond neer. Deze plek is de porakoea. De zaairijst (sinesa of ook wel inii), die men met de voeten uitgetreden heeft, wordt in hooge, van de bladscheede van den sagopalm vervaardigde draagmanden, basoe geheeten, naar den tuin gebracht. Uit de basoe nu stort men de zaairijst in de baki over. Op deze zaairijst in de baki legt de voorgangster een ei; dit ei heet: porakoe of ponsiwoe. Aan elk der vier hoeken van de baki legt zij op den grond een sirih-pinang offer. Met haar gezicht naar het oosten gewend, zoodat ze dus bijna den geheelen akker voor zich heeft, kauwt de voorgangster sirih-pinang. Dan spuwt ze op de zaairijst in de baki vóór zich en roert deze om met een haarkam.

Een man treedt nu op, dien men de wangoempaho noemt, «de gangmaker van het planten», «die het plantwerk opent». Hij heeft een pootstok in de hand; deze stok mag alleen van mokahihout gemaakt zijn. De voorgangster, die we reeds in actie hebben gezien, neemt een klein mandje in de hand, een taroe, waarin ze een beetje van de zaairijst uit de baki doet. De wangoempaho nu steekt bij elk der vier hoeken van de reeds eenige malen genoemde baki een gat in den grond. In elk gat, dat hij steekt, stort de voorgangster een beetje zaairijst uit haar taroe. Na deze vier gaten gestoken te hebben, gaat de man voort met pootgaten te steken, zich daarbij regelrecht naar den dichtstbijzijnden kant van den tuin bewegend; d.i. dus naar de oeloeno. De voorgangster volgt hem, terwijl ze in elk gaatje eenige korrels zaairijst laat glijden. Heeft de man, de wangoempaho, den rand van den tuin bereikt, dan stopt hij zijn pootstok in het gras of struikgewas en zegt: «Oemariomo pahoato», d.i. «ons planten is afgeloopen».

Nu gaat men tot planten over. De voorgangster echter neemt eerst het ei, dat op de zaairijst gelegen heeft (de porakoe of ponsiwoe), doet dit in het kleine mandje, de taroe, dat ze zooeven gebruikt heeft, wikkelt dit zorgvuldig in een stuk geklopte boomschors en hangt het op in het tuinhuisje. Wanneer men nu plant en de vrouwen de zaairijst in de pootgaten storten, mag alleen de voorgangster van den voorraad uit de baki op de porakoea aan de plantsters uitdeelen. Niemand anders mag deze baki aanraken.

Men heeft nog een middel om de groeikracht van de rijst te vermeerderen. Heel enkele families zijn in het bezit van een

koperen of bronzen bijl. Men zegt, dat zulke voorwerpen wel eens gevonden worden in een riviertje of in den grond (fig. 5), en noemt ze ngisi beiese, «tand van den bliksem». Schrapt men nu van zulk een bijl een weinigje af en mengt dit onder de zaairijst, dan zal het gewas goed opgroeien. Te Tinompo heb ik nog slechts één exemplaar gezien van zulk een bijl (afgebeeld in fig. 5).

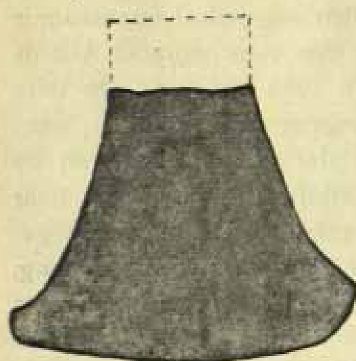




Fig. 5 (ware grootte).

§ 90. Wanneer nu al deze riten afgeloopen zijn, gaat men tot het planten over. Alle mannen zijn voorzien van een aangepunten stok, de pootstok (paho). De vrouwen en meisjes hebben een klein mandje, de taroe, in de hand. Terwijl nu de mannen op een rij staande gaten in den grond steken, loopen de vrouwen gebukt achter hen aan en laten in elk gaatje eenige rijstkorrels glippen. Wanneer haar taroe leeg is, gaat de vrouw naar de porakoea, waar de voorgangster staat om uit de baki haar mandje te vullen. Men begint aan het hoofdeneind, de oeloeno, te planten en eindigt aan de poerino.

De eigenaar van den tuin zorgt in den regel voor den maaltijd. De gestampte rijst wordt in een glad soort blad tot langwerpige pakjes gevouwen; deze pakjes doet men in bamboe geledingen, waarin men ze buiten op rijen geplaatst bij het vuur kookt; zulk een pakje rijst heet winaloe, d. i. «'t geen ingewikkeld, ingepakt is». Wanneer het tijd wordt te gaan eten, moet eerst een man gaan mompotii winaloe: «een pakje rijst naar beneden brengen.» Uit het tuinhuisje daalt hij op den grond neer en neemt een flesch rijstebier (pongasi), een pakje rijst (winaloe) en een gekookte kippenlever of een kippenei mee. Hiermee gaat hij naar de porakoea. Daar gekomen schenkt hij in een napje, bestaande uit een opgevouwen blad, een beetje rijstebier, en zet dit op den grond. Hierbij legt hij de

overige gaven en gaat dan weer zwijgend in huis. Deze gaven zijn voor oemboe wita (den aardgeest) (vgl. Hoofdst. IV § 75) en hebben ten doel te voorkomen, dat kinderen buikpijn zullen krijgen, wanneer ze van de voor deze gelegenheid gekookte rijst eten.

Tijdens het planten geldt slechts één verbodsbepaling, n.l. dat de voorgangster, die voor de porakoea zorgt, dien dag niet mag baden, voordat de zon ondergegaan is. Den dag na het planten moet men rust houden, geen werk doen; mo'iaakono sinesa: «ten behoeve der zaairijst rusten,» anders zouden de muizen de rijst komen vernielen en de boschvarkens den tuin omwoelen. Ook mag men, wanneer men pas gepoot heeft, geen toewa (een vergiftige wortel, met welks sap men visschen bedwelmt) noch kotoeo (sirih) planten.

Ten slotte volgt hier nog een eigenaardigheid wat het planten betreft. De allergunstigste dag om te planten is, wanneer de maan juist het eerste kwartier bereikt heeft; men noemt dit rodo woela. Maar 't spreekt, dat op dezen eenen allergunstigsten dag niet alle tuinen beplant kunnen worden; het zijn er maar enkele lieden, wien dit voorrecht ten deel kan vallen.

Wanneer iemand echter den zegen van de rodo woela voor zijn tuin toch begeert, dan kan hij montisa. Te beginnen nu met de rodo woela plant hij elken dag een klein beetje op zijn tuin, totdat zijn beurt gekomen is, en men gezamenlijk den heelen akker beplant. Door dit montisa houdt hij dus als 't ware den zegen vast tot op het oogenblik, dat die over zijn geheelen aanplant uitgestort kan worden.

§ 91. *Rijstsoorten.* Ik voor mij ben reeds ruimschoots voldaan over mijzelf, wanneer ik drie of vier soorten rijst uit elkaar weet te houden. Hieruit volgt, dat ik tot heden geen poging gedaan heb om dieper te dringen in de gronden, waarop de verdeeling in drie en veertig soorten, die men te Tinompo onderscheidt, berust. Drie en veertig namen van rijstsoorten heeft men mij te Tinompo opgegeven. Ik ben niet in staat te beoordeelen, in hoeverre deze onderscheidingen terecht gemaakt worden. Hier som ik alleen de namen op, met zooveel mogelijk de letterlijke vertaling er achter.

pae nggoeni woeloe: de rijst met de gele haren;
pae mpoete: de witte rijst;
doë-doë: de slingeraar, de bengelende;

soebari'o: beteekenis onbekend;
toetoewoekoe: de fijnkorrelige;
pae menapo: de van jeukverwekkende haartjes voorziene rijst;
tangge woele: de maansteel;
pae ngkamboeka: deze rijst is genoemd naar de zwarte, stugge, paardenhaar-achtige vezels, die men op den stam van de arenga saccharifera aantreft;
pongasi dopi: pongasi is de rijstsoort, waarvan men het gelijknamige rijstebier brouwt; dit is dus: plank-pongasi, of, wanneer hier met «dopi» op het groote doodenfeest (woke, zie Hoofdst. VI § 132—137) gedoeld wordt: pongasi voor het doodenfeest;
pongasi dompipi: dompipi is een van tioe-gras gevlochten zakje, waarin men gestampte rijst pleegt te vervoeren; dit woord duidt echter ook meermalen een bijdrage of schatting in rijst aan, die onderdanen aan den mokole moeten opbrengen; nog verder gaande duidt het een afhankelijkheidsbetrekking van een stam tot den mokole uit; op deze wijze zegt men, dat de To Oeloe Oewoi de dompipi zijn van den mokole; men zou dus den naam van deze rijstsoort kunnen vertalen of omschrijven met: de pongasi, die als schatting wordt opgebracht;
pongasi linoea: de uitgespuwde, uitgebraakte pongasi;
paegola-gola: de suikerachtige, zoetige rijst;
pae ntomowomba: de rijst der Tomowomba (i.d. onderafd. Posso);
pae manoe laki: de hanen-rijst;
pae anggoro: de wijn-rijst;
lendoma: beteekenis onbekend;
talohai: beteekenis onbekend;
pae ntakoe: beteekenis onbekend;
pae boë: tamme-varkensrijst;
oendo: beteekenis onbekend;
pae poeloe loemara: de oude-rotan-kleefrijst (om de lange aren zoo geheeten);
pae poeloe mboelaa: de gouden kleefrijst;
pae poeloe manoe laki: de hanen kleefrijst;
pae poeloe melene: de olie (vet)rijke kleefrijst;
ponggiri: beteekenis onbekend;
banoewoe: beteekenis onbekend;

tokoeansi: beteekenis onbekend;
laoe-laoero: de rotanachtige (om de lange aren zoo geheeten);
rodi: beteekenis onbekend;
tangginiwie: de avondrijst;
pae ntaoe lore mewoeloe: de rijst van de binnenlanders (dikwijls de Posso-Toradja's bedoeld), die harig is;
pae ntaoe lore londa woeloe: de rijst van de binnenlanders, die kaal is;
pae mo'ito: de zwarte rijst;
pae rompa: genoemd naar de rietsoort rompa;
dinggi wata: beteekenis onbekend;
pae masapi: de palingrijst;
kolohoeko: beteekenis onbekend;
peloentoe: beteekenis onbekend;
toloe woela: de driemaanden rijst, d.i. welke drie maanden, nadat ze geplant is, al geoogst kan worden;
pae samboeni: de verborgen rijst.

§ 92. *Regen maken.* Wanneer de rijst pas in den grond is, kijkt men met verlangen uit naar regen. Blijft die hardnekkig uit, dan zou men wel heel graag een of andere kracht in werking willen stellen om het begeerde hemelwater te doen neerdalen. Men weet wel eenige middelen, maar het gebruik ervan is toch gevaarlijk; men is huiverig te ontketenen, wat men overigens niet in zijn hand heeft.

Wat men speciaal met mo'ala oesa, «regen halen», aanduidt is het volgende. Men neemt een grooten groenen sprinkhaan en tikt dien met een kapmes (ijzer) tegen de kaken. Wanneer men dan ook nog het dier uitlacht, kan men er zeker van zijn, dat er spoedig regen zal komen.

Behalve dit mo'ala oesa kan men nog de volgende middelen toepassen. Men kan een oude bronzen bijl nemen, een z.g. ngisi berese (zie § 89), en die op een steen slijpen, of met een kapmes bekloppen, of ermee op een steen slaan. Of ook wel: men dompelt een aarden kookpot in de rivier geheel onder. Anderen nemen een schelpdier, oeho, mee naar den tuin; daar aangekomen zet men het dier op een der boomstronken, waarmede de akker als bezaaid is, en roept de oeho op de wijze, waarop men gewoon is buffels te roepen (meboere). Alle aanwezigen lachen om de dwaze vertooning en dit zal zeker regen veroorzaken.

Niet iedereen durft de verantwoordelijkheid aan om op deze wijze regen te forceeren. Niemand echter zal het wagen regen te maken door katten, geiten of kikkers te bespotten en uit te lachen. Dit toch zou een grooten vloed tengevolge hebben, waardoor het geheele dorp zou vergaan (zie Hoofdst. I § 22).

§ 93. *Bescherming van den aanplant.* In § 87 hebben we reeds gezien, dat men weinig of geen zorg besteedt aan de omheining van den tuin. Dit wil echter niet zeggen, dat men in 't geheel geen maatregelen neemt om den aanplant te beschermen. De twee voornaamste vijanden zijn de wilde varkens en de muizen.

Om de wilde varkens uit den tuin te houden, maakt men een heel licht vlechtwerk van dunne bamboe-latjes. Of ook buigt men deze veerkrachtige latten tot boogjes en zet ze in den grond op dezelfde wijze als in Nederland wel ijzeren boogjes om bloemperken geplaatst worden. Een andere methode om de varkens uit de tuinen te houden, is op kleine afstanden van elkaar korte stokken te zetten en aan elk daarvan een breed boomblad of een stuk van de hier gebruikelijke dakbedekking (Mal. a t a p) aan een eindje rotan te laten hangen. Al deze weringen noemt men t e w o. Wil men nu de werking van zijn t e w o versterken, zijn doelmatigheid verzekeren, dan legt men er een sirih-pinang offer bij en spreekt de boschvarkens (b o n t i) in dezen trant aan: «Ik geef u hier sirih-pinang en kalk, opdat ge voortaan hier voorbij zult gaan en niet meer in mijn tuin zult komen, maar boomwortels en knollen zult zoeken in het bosch».

Wanneer muizen den oogst in gevaar brengen, zondert men een klein gedeelte van den tuin voor de overledenen af. Ergens in een hoek van den akker legt men eenige stokken op den grond, die de grens vormen tusschen het kleine deel, dat den dooden is afgestaan en het groote deel, dat de levenden bebehouden. Een oude van dagen legt nu voor de overledenen een sirih-pinang offer op den grond en geeft hun kennis van hetgeen men gedaan heeft en de bedoeling ervan.

§ 94. *De stadia van den rijstgroei.* Men leeft geheel met zijn rijst mee; van dag tot dag ziet men haar grooter worden en zich ontwikkelen. De namen, waarmede men de verschillende stadia dezer ontwikkeling aanduidt, zijn zeer sprekend, wat blijkt, wanneer men ze letterlijk vertaalt. Niet bij alle benamingen ben ik daartoe in staat, maar ik hoop, dat het onderstaande toch duidelijk genoeg de wijze aangeeft, waarop men zich uitdrukt.

woeroe enge of wawo paho: de groene puntjes komen juist te voorschijn, men weet nu dus dat de rijst ontkiemt is; wat men met woeroe enge bedoelt, is me niet geheel duidelijk; men duidt met deze samenstelling ook wel aan: «snurken», van slapenden; men zou hier dus kunnen zeggen, dat de rijst wel leeft, maar nog snurkt, slaapt, nog niet geheel ontwaakt is; wawo paho beteekent: juist boven het plant-oppervlak gelegen, dus nog weinig boven den grond uitstekende; wanneer men over het veld ziet, begint dit heel eventjes groen te kleuren;

bori-bori: de letterlijke beteekenis is me onbekend; het duidt aan, dat de rijst nog heel klein is en het veld met een frissche groene tint kleurt;

loemewe mpando: de bladeren hebben den vorm, zijn zoo groot als een lanspunt (n.l. van een lans, die men pando noemt);

telo-telooeomo leweno: de bladeren zijn aan den top al een beetje omgebogen;

ipetoeko-toekoo leweno: de bladeren krijgen een stengel, de halm begint zich al een beetje te vormen (toeko: stok);

baho ngkaroe teloeloe: de planten zijn al zoo groot dat, wanneer men 's morgens vroeg tusschen de rijst door loopt, de dauw op de bladeren de beenen nat maakt;

mompoedoei da kodei: men punt de planten (mompoedoei) terwijl ze nog klein zijn, d.w.z. den eersten keer; hierbij snijdt men de toppen der bladeren af;

mompe'ana beine: als jonge meisjes zijn, d.w.z. de rijst gaat bijna vrucht zetten;

kompompoedoeiano: het toppen der rijstplanten, nu dus voor den tweeden keer;

toemaro: de bladeren wijken van den stengel af en komen zoo tegenover elkaar te zitten als twee menschen, die met de gezichten naar elkaar toe plaats genomen hebben (metaro);

mempohoe-pohoe: de nog ingekapselde aar ziet er uit als een priem (pohoe);

mempoepoe: de jonge aar is nog in de beschermende blaadjes ingepakt;

longaomo lingke mata: wanneer we schuin kijken (lingke mata: met een schuin oogje), zien we de aar (longa: aar) al doorgluren;

loemelee: de aren zien er uit als de aren van alang-alang (lee);
wawo pae: de volle bloei;
boboomo: de aar heeft al vrucht gezet, maar de korrels zijn nog melkachtig van inhoud;
tondoe-tondoe: de korrel in de aar is als pap zoo zacht; de twee laatste woorden worden alleen in deze aangegeven beteekenis gebruikt, men kan dit alleen zeggen van de rijst, niet van andere gewassen;
mongoera: de vrucht is jong, nog niet rijp, nog niet volwassen;
oemoendolia: de aar wordt een beetje geel, de kleur van oendolia-hout;
motaha-tahaomo ineno: de rijstmoeder begint al rijp te worden (zie voor de rijstmoeder § 101);
motahaomo: de rijst is rijp (motaha).

§ 95. *Het wieden.* Wanneer men gaat wieden, moet één persoon het eerst beginnen. Deze wiedt met het wiedmes, de saira, een onkruidplantje, stopt dit in de schaar van een krab en legt deze schaar met het plantje erin op het rek boven den haard, de tapaa geheeten. Deze handeling bedoelt al het onkruid dood te doen gaan. Toch sluit ze de noodzakelijkheid van effectief wieden niet uit.

Wanneer men eenmaal met wieden begonnen is, mag men niet meer aan een wiedmes smeden. Maakte men het ijzer gloeiend, dan zouden de rijstplanten ziek worden en sterven; de planten zouden modolo ngkeoe worden, d. i. de bladeren worden wit en de stengel kwijnt.

§ 96. *Na het wieden.* Wanneer men met wieden klaar is, moet men nog een handeling verrichten bij de porakoea (vgl. § 89). Wij hebben reeds gezien dat de vrouw, die bij het planten voor de uitdeeling der zaairijst zorgt, een ei, dat bij de plechtigheid morakoe gebruikt was, in een mandje (taroe) zorgvuldig opborg. Dit ei nu, dat porakoe of ponsiwoe heet, moet na het wieden op de porakoea gebroken of begraven worden.

Men gaat dus naar de plek, die porakoea heet, en neemt daarbij het genoemde ei en een koperen enkelring (langko) mee. Deze enkelring doet men om een rijststoel op de porakoea en werpt het ei op den grond stuk. Wanneer van de dooier aan de schalen van het ei iets blijft hangen, of wanneer de

dooier heel blijft, mag men een goeden oogst verwachten. Valt de proef echter ongunstig uit, dan werpt men net zoolang eieren stuk, totdat het gunstige teeken gezien wordt. Anderen echter willen de ponsiwoe niet breken en begraven het ei op de porakoea in den grond. De koperen enkelring, die men een der rijststoelen aangedaan heeft, moet men er laten.

§ 97. *Behandeling der rijstziekten.* Wanneer de rijst klaarblijkelijk ziek is, niet mooi erbij staat of verschrompelt, past men verschillende middelen toe om de zieke planten te cureeren. Hier volgen vier geneesmethoden, die alle op hetzelfde neerkomen.

1. Bemerkt men, dat de bladeren der rijst wit of geel worden en verdrogen, dan neemt men de bladeren van de kole en van de towo'a (dracaena terminalis) en stampt die in een rijstblok fijn. In een bakje voegt men nu bij deze gestampte bladeren de ontbolsterde korrels van vier verschillende rijstsoorten, men legt er een stukje koper op en schenkt hierover water. Met dit water besprenkelt men de te velde staande rijst.

2. Een tweede geneesmethode noemt men molohoe: 't uittrekken, afstroopen, zooals men een jas uittrekt. Men neemt van elk der volgende vruchten een klein stukje: van een jonge pinangnoot, van de vrucht van de sirih, van 't vleesch van de kokosvrucht, van de vrucht der saganta en enkele zaden der kilala (een grassoort). Hierbij voegt men een beetje kalk en kauwt dit. Van elke soort rijst, die men geplant heeft, kiest men één stoel uit en bespuwt de stengels ervan dicht bij den grond.

3. Er is een rijstziekte, die men dolo ngkeoe noemt en waarbij de plant verdroogt. Ziet men deze ziekte opkomen, dan kauwt men iki lampoe, een rietsoort en spuwt dit over de rijstplanten heen. Deze wijze van de rijst te behandelen noemt men: moroensoe dolo ngkeoe ngkoloane. Moroensoe is: naar beneden glijden, trekken; ngkoloane is: rechts. Men kan dus deze uitdrukking vertalen met: «de dolo ngkeoe rechts naar beneden doen glijden». Men stelt zich voor, dat de ziekte door genoemde bespuwing of beblazing naar den grond afzakt. Wat dit ngkoloane, rechts, beteekent is mij echter niet duidelijk.

4. Ten slotte kan men de zieke planten nog cureeren door te montawohi, besprenkelen. Een kokosnoot hakt men middendoor en het uitstroomende water vangt men op in een bakje, gevouwen van de bladscheede van den pinang (een bakje of

pakje van dit materiaal vervaardigd heet boengkoesi). Bij dit kokoswater voegt men eenige bladen der siwe en der doocle en hiermede besprenkelt men nu de rijstplanten (vgl. de besprenkeling in Hoofdst. IV § 62).

§ 98. *De verzorging der aren.* Wanneer de aar zich zet, voelt men, dat er in dezen belangrijken tijd iets gedaan moet worden. Men tracht den groei van de vrucht te bevorderen, de levenskracht te versterken. Daarom gaat men mompopo'ihi, d.i. «'t van inhoud voorzien maken, dat 't inhoud heeft». Daartoe kookt men dunne rijstepap van witte rijst. Deze pap (pine'oewoi) schenkt men over in een koemba, een etensbakje, dat van de bladscheede van den sagopalm gemaakt is. Hierbij voegt men dan nog eenige versterkende middelen, n.l. pinangnoot, afschrapsel der kemirinoot (bea'oe), eenige vruchten van den pokae-boom, die een zeer groot aantal vruchten pleegt te dragen, en die van de tanepo. Dit alles kneedt men goed dooreen en sopt vervolgens hier en daar een aar in deze brij.

Nog een ander versterkend middel past men toe, n.l. het mompokongoera: jong maken. Men maakt daartoe van het breede blad van den boom bokoe een puntig zakje, soi geheeten. Dan neemt men een stukje van een jonge pinangnoot, een stukje van de kemirinoot (bea'oe) en eenige korrels witte, gestampte rijst. Men kauwt dit en spuwt het dan in het puntzakje (soi). Hierbij voegt men koud water en dipt nu weer hier en daar een aar in deze medicijn.

Wanneer de aar een beetje ouder is geworden, gaat men over tot het mompokotea, d.i. sterk maken. Hiertoe neemt men een stukje van een oude, harde pinangnoot en een stukje van de vrucht der sirih; van het ondereinde van den rijststamper snijdt men een dun schijfje en kauwt dit alles samen, waarop men het over het rijstveld spuwt of blaast.

§ 99. *Oeë Alemba.* Eindelijk dan komt de oogst. Evenals bij het planten moet men ook bij den oogst eenige riten verrichten, om zich van den goeden uitslag van dezen arbeid te verzekeren. De leiding dezer riten berust bij een vrouw. We zouden haar priesteres kunnen noemen; alleen moeten we dan bedenken, dat ze geen priesteres is van beroep, want ieder kan hier als leidster optreden. Ze is ook alleen priesteres, zoolang de oogst duurt. We zullen haar daarom liever voorgangster noemen.

Wanneer men op een veld zal gaan oogsten, gaat de voor-

gangster tevoren de kruiden zoeken, die ze voor haar werkzaamheden noodig heeft. Heeft ze het noodige bijeen, dan maakt ze haar powotaki gereed. In een mandje, dat van rotan gevlochten is en pe'ea heet, legt ze de volgende bladeren en kruiden. Heelemaal onderin een lewe nsiro en hierop in vaste volgorde: oeë wai, sampa maloe, lewe roramo, lewe nsoloenga, mbotoe-mbotoeri, pokodato, kotoeo raha (de gewone sirih), minawa asa bansi (een stukje pinangnoot) en ensea (kalk). Boven op dit alles legt ze een steen. Dit is de powotski. Bovendien legt ze nog in dit mandje een pakje van lewe mokahi (een soort blad), waarin een beetje gekookte rijst en een stukje van een gekookt ei; verder een ei, dat gegewikkeld is in een stukje geklopte boomschors (inike), een stukje curcuma-wortel, en ten slotte een weinig asch van den haard, die ze in een lewe mokahi gepakt heeft. Bij al deze dingen behooren dan nog een stuk bamboe (toelambatoe) van ongeveer een meter lengte en een tros pinangnoten.

Den dag nu, waarop men met oogsten zal beginnen, gaat de voorgangster met alles, wat boven genoemd is, 's morgens heel in de vroegte naar den tuin. Zij mag geen regen hebben onderweg, of een boom zien omvallen, want dit zou ongunstig zijn. In den tuin aangekomen, gaat ze naar het benedeneind ervan, bij de poerino (zie fig. 4), om daar haar werkzaamheden te verrichten. Ze kiest drie, sommigen vier, rijststoelen uit, die dicht bij elkaar staan en er goed uitzien. Deze plek heet de pe'awoea. Met het gezicht naar de oeloe van den tuin gericht, dus met den geheelen akker voor zich, verricht de voorgangster haar werk.

Ze zet den meegebrachten bamboestok overeind in den grond op de plaats, die in fig. 6 met a is aangeduid (b, c en d zijn de drie rijststoelen). Deze stok heet karoeno alemba, d. i. de paal van de rijst (alemba), de rijstpaal. De drie rijststoelen buigt ze naar den stok toe, en bindt ze daaraan vast met een reep van de hoeka-bast (dit is de taaie bast van een boom, welks bladeren men als groente eet (de Gnetum gnemon). Het in geklopte boomschors gewikkelde ei hangt ze boven aan dezen stok, alsmede een stuk curcuma-wortel (lo'ia). Het stapeltje bladeren, de powotaki, neemt ze nu uit de mand (pe'ea), en legt dit op



fig 6.

den grond aan den voet der karoeno alemba (dus bij a). Dan opent ze het pakje met asch van den haard en stort de inhoud op den grond uit rechts van den rijststoel b, maar er vlak bij en legt daar ook de tros met pinangnoten neer. Vervolgens geeft men de alemba te eten (topakao alemba: wij geven de rijst te eten). Daartoe legt men het pakje met gekookte rijst rechts van b op den grond en voegt er sirih-pinang en kalk bij.

Nu gaat de voorgangster over tot de aanroeping van Oeë Alembo. Gehurkt zit ze op den grond en houdt met beide handen de karoeno alemba vast. Ze zegt dan ongeveer het volgende:

Oo, Oeë Alemba, petiimo, kita soesoea, ka ongkoeë koa kita akoe, ka ipoko-hinaakoene inoengkekoe.	O Rijstgod(in), daal neder, wij (inclusief) gaan oogsten, dat gij niet ziet naar andere menschen, maar mij, zie gij mij aan, opdat gij voor mij doet zijn, wat ik zoek (begeer).
Maoepo hina anoe soe-mosa'ori akoe, si eheakono, Oeë Alemba. Ba tepeha ahi mami, kasi tekoeda; ba tepeha koero kasi koa itekoedaakami.	Al is er iemand, die mij kwaad wilde doen, sta 't hem niet toe, Rijstgod(in). Wanneer onze waterbamboe barst, wees niet boos op ons; wanneer onze kook-pot breekt, toorn dan niet op ons.

Dan staat ze op, kauwt sirih-pinang en bespuwt hiermede de rijstplanten van de pe'awoea. Ieder, die aan den oogst deelneemt, raakt even het ei aan de karoeno alemba aan, en knijpt met de nagels een stukje van de curcuma (lo'ia) af. Elken morgen, wanneer men het oogstwerk voortzet, stort men eerst een weinig asch van den haard bij b, raakt vervolgens het ei aan en knijpt een stukje van de curcuma af.

Thuis of in het tuinhuisje kookt men voor hen, die oogsten. Wanneer het eten gereed is, mag men niet gewoon gaan roepen, maar men wikkelt een beetje gekookte rijst in een lewe mo-kahi (een blad) en brengt dit naar het veld. Dit pakje heet kowoto (in de oogsttaal is mowoto: verzadigd; zie hierover § 102). Wanneer men de kowoto ziet, weet men, dat het eten gereed is. Alvorens met het werk op te houden, neemt men een der pasgeoogste bossen rijst, en stopt de kowoto tusschen de bijeengehouden steeltjes der aren.

§ 100. Zoolang de pe'awoea intact is, zijn alle oogstenden aan eenige verbodsbepalingen gebonden (zie hierover § 102). Wanneer echter de oogst bijna afgeloopen is, of wanneer men zoover gevorderd, dat men meent wel afscheid te kunnen nemen van Oeë Alemba, dan ruimt men de pa'awoea op. Van dit oogenblik af vervallen ook alle verbodsbepalingen.

Dit buiten werking stellen der pe'awoea doet men op de volgende wijze. Thuis kookt men een flinke hoeveelheid rijst. Allen eten ruimschoots hiervan en dan maakt men gereed, wat men Oeë Alemba zal aanbieden. In een etensmandje, bingga, legt men op den bodem een lewe mokahi, het meermalen genoemd blad, en schept verder het mandje vol met gekookte rijst. Boordevol moet het mandje zijn met een flinken kop er op. Bovenop legt men een stukje van een gekookt ei, en dekt dit alles toe met een lewe mokahi. Verder wikkelt men in een blad van dezelfde soort een beetje gekookte rijst met een stukje gekookt ei; dit noemt men de bakoeno alemba, de leeftocht voor de alemba. Behalve deze spijzen brengt men nog de volgende dingen naar den tuin: een stuk suikerriet (towoe), dat men den stok van de alemba noemt, en een stuk takoe si'e, een rietsoort; verder eenige bloesems der komkommer (soeai), welke men als de oorbellen (tole-tole) van de alemba beschouwt; wat kokosolie neemt men mee, pebenoęno a nsala, om onderweg de haren mee in te wrijven; en tenslotte nog een aar der osole ngkoekoea (coix lacryma), die de alemba tot kokali, pluim moet dienen.

Op het veld aangekomen, gaat nu de voorgangster naar de pa'awoea en neemt haar gewone plaats in, n.l. met het gezicht naar de oeloeno lere en de karoeno alemba vóór zich. Ze spreidt een gewoon regenmatje vóór zich op den grond aan den voet van de karoeno alemba uit. Hierop zet ze vlak tegen genoemden stok het mandje met gekookte rijst en neemt het bedekkende blad eraf. Het pakje met rijst (bakoeno alemba) hangt ze aan den stok, waarop ze het suikerriet, de takoe si'e en de coix lacryma in den grond overeind zet rechts van b. Nu wacht ze stil gehurkt een oogenblik. Dan trekt ze het mandje met rijst naar zich toe en legt er sirih-pinang met kalk voor in de plaats. Weer wacht ze een oogenblik. Na een poosje spreekt ze Oeë Alemba aan, waarbij ze den stok (karoeno alemba) niet vasthoudt:

Peloliakomo, Oeë Alemba, a tandoe woela; ba oehawe a oewoi moiko ka oepedolo, ka oepebenoe, ka oe'amba mebakoe. Oemari mebakoe ka oe'amba laki tandoe woela. Mantandeano po'ia ka oekita akoe; ba koepontatahi poe'oeno keoe, ka oe'amba metii. Wawaakoene anoe mangkilo ka anoe laaha, anoe morarwoe si eheo, anoe mobongo, ka anoe mewoo, ka anoe mongkoe.	Ga nu, Rijstgod(in), naar de horens van de maan; wanneer ge aan een water (een rivier) komt, is 't goed u te baden, en ge oliet uw hoofd en eet vervolgens van den meegegeven voorraad. Na gegeten te hebben gaat ge naar de horens van de maan. Van de hoogte van uw verblijfplaats ziet ge mij; wanneer ik den stam der boomen beklop, daalt gij neder. Breng mij wat schittert en wat doorzichtig is, wat blind is, sta dat niet toe, noch wat doof is, wat riekt en wat (de rijstkorrel) pelt (n.l. de rijstdiefjes).

Dan staat de voorgangster op en oogst de aren der rijststoelen, die op de pe'awoea staan. Ze wikkelt deze aren in een lewe mokahi en dit bundeltje rijstaren heet nu voortaan de ineno pae: de rijstmoeder.

Alvorens van de Oeë Alemba af te stappen, moeten we even nader ingaan op haar karakter. Alemba is in de oogsttaal: onontbolsterde rijst (Morisch: pae; Mal. padi). Oeë Alemba is zeer wel te vertalen met: Heer Rijst. Een andere naam voor Oeë Alemba is ook Soemanga mpae; dit is dus de ziel (zielestof) der rijst. Dikwijls gebruikt men deze twee benamingen door elkaar. Deze godheid woont op de maan, of nauwkeuriger aangeduid: ze woont op de rechter punt of horen (tandoe) van de maan. Van daar uit daalt ze neer op aarde en daarheen keert ze na den oogst terug. Van geen der bovenaardsche goden wordt de woonplaats zoo nauwkeurig aangegeven als van Oeë Alemba.

Bij geen van de in Hoofdst. IV § 61 genoemde goden zou 't zin hebben te vragen tot welk geslacht elk van hen behoort, mannelijk of vrouwelijk. Bij Oeë Alemba echter maakte een der bijstanders gedurende een gesprek over deze godheid de opmerking: «Oeë Alemba is blijkbaar een vrouw.» Dit blijkt n.l. hieruit, dat ze op haar terugtocht naar de maan enkele

dingen meekrijgt, die alleen vrouwen gebruiken, n.l. oorbellen en kokosolie voor de haren. Daar staat tegenover, dat er ook een kokali genoemd wordt, de pluim, die de mannen bij de tengke-zangen gebruiken (Zie Hoofdst. VI § 135).

§ 101. *De rijstmoeder.* Wanneer men dus van Oeë Alemba afscheid genomen heeft, snijdt de voorgangster de aren der rijststoelen, die tot de pe'awoea behooren af en wikkelt die in een lewe mokahi. Deze rijstmoeder, ineno pae, omgeeft men nu met zooveel rijstaren, dat men er een normalen bos, te'oe, van binden kan. Het eerst van alles brengt men deze rijstmoeder, die dus midden in den bos met rijst zit, in de schuur (si'e). Daar legt men haar op den grond en stapelt alle overige bossen er boven op en er naast (zie § 104).

De ineno paë eet men niet dadelijk. Na een jaar of zeven, acht eet men ook deze rijst wel. Maar in geen geval mag ze door een vreemdeling gegeten worden. Het beste is, wanneer ze geconsumeerd wordt door iemand, die reeds eenige malen als voorgangster opgetreden is.

§ 102. *Bepalingen bij den oogst.* Tijdens den oogst zijn de deelnemers aan verschillende bepalingen gebonden. Men zou deze bepalingen in twee groepen kunnen verdeelen. De eerste groep heeft ten doel de deelnemers aan den oogst af te scheiden van de overige wereld, ze behooren tijdelijk tot een andere gemeenschap, ze zijn «heilig». De tweede groep moet magisch schadelijke invloeden verre houden, de rijst en de oogstenden beschermen.

Zij, die oogsten worden gescheiden van hen, die niet oogsten; nog sterker zelfs: wie oogst is gebonden aan een daartoe afgezonderde plaats, hij of zij mag die ruimte-grens niet overschrijden, en anderzijds mogen zij, die niet meeoogsten van buitenaf niet binnen de grens komen. Tot dit afgesloten gebied behoort in de eerste plaats de tuin zelf. Meestal beperkt men dit gebied en huizen de oogstenden in het tuinhuisje. Wanneer dit niet kan, keert men elken avond naar het dorp terug en wordt ook het huis, waar deze menschen slapen, tot het verboden gebied gerekend. Alle huisgenooten dus, die niet meeoogsten, moeten zoolang in een ander huis verblijf houden. Wie de verboden grens overschrijdt, wie in een afgesloten huis of tuin komt, wordt beboet (kiniwoe). De boete bestaat uit een ei, een stuk witte geklopte boomschors en een of ander voorwerp van koper

(mala) Het ei breekt men op de pe'awoea door het op den grond te werpen.

Op nog een andere wijze sluit de gemeenschap der oogstenden zich van de overige wereld af. Door het gebruik van de oogsttaal stempelt men zich tot andere menschen dan men in het gewone dagelijksche leven is. Deze oogsttaal bestaat hierin, dat men vele woorden vervangt òf door andere, niet gebruikelijke woorden, òf door omschrijvingen. Zoo zegt men voor goed (moiko): modato; voor eten (mongkaa): mo'olohoe; voor verzadigd (mowohi): mowoto; voor hongerig (mokoninggo): mokowoto; voor rijst (pae): alemba; voor een kip (manoe): sampakaroe (die vertakte pooten heeft); voor een buffel (ambaoe): lamba mpela'a (wiens voetindruksel groot is); voor een boschvarken (bonti): karoe owowa (de kortpootige); voor rijstschuur (si'e): kompo mowoto (de verzadigde buik).

De bepalingen, die ten doel hebben de magisch ongunstige invloeden te voorkomen of teniet te doen, moeten in acht genomen worden door hen, die oogsten, in 't bijzonder door de voorgangster. In de aanroeping tot Oeë Alemba worden twee dingen genoemd, waarvoor men bevreesd is, n.l. het barsten van een bamboe waterkoker (ahi) en het breken van een aarden kookpot (koero). Alle oogstenden moeten zich aan het volgende houden: zij mogen niet boos worden, noch hard tegen elkaar roepen of spreken. Alle werk, waarbij gestoken moet worden (medoehoe-doehoe) als b.v. naaien, is verboden. Men mag het koude water, dat zoo uit de rivier komt, niet drinken; daarom houdt men het bamboe watervat even bij het vuur, of ook houdt men er even een gloeiend stuk hout bij, als om het vuur even in te doen werken op het frissche water; heeft men juist geen vuur en wil men toch graag drinken, dan kan men het water voor dit doel geschikt maken door een stukje ijzer, waarmee men vuur uit een steentje slaat (potingkoe geheeten), op den vloer te laten vallen. Geslachtsgemeenschap is in dezen tijd ook verboden.

Nog eenige bepalingen gelden in 't bijzonder de voorgangster. Zij mag geen kokosnoot aanraken. Zij mag geen lengoeroe eten, een bladgroente, die gekookt glibberig en glad is. Baden mag ze alleen, als de zon reeds ondergegaan is.

Vooral voor mannen is de afzondering van de buitenwereld gedurende den oogst heel lastig en veelal niet vol te houden.

Zij kunnen elk oogenblik opgeroepen worden voor allerhande ander werk en diensten. Daarom scheiden vele mannen zich in dezen tijd van hunne gezinnen af en wonen apart, bij anderen in. Dit tijdelijk van elkaar scheiden noemt men: me'eli.

§ 103. *De nieuwe rijst.* Wanneer men van de nieuwe rijst wil eten, mag men maar niet doen, alsof dit alledaagsche rijst ware. Men moet voorzichtig te werk gaan.

Men neemt de bladeren, die men voor de powotaki gebruikt heeft (zie § 99), en legt die thuis op den vloer. Hierop zet men een klein mandje, de komboko, waarin men nieuwe, pas gestampte rijst doet. Vanuit deze komboko schudt men de rijst over in een kleine aarden kookpot. Dit kookpotje noemt men de pese'eloea monahoe: «waar men eerst in kookt.» Wanneer nu deze rijst gekookt is, wrijft men een klein beetje ervan op den navel en zegt: «Aiwamo, onitoekoe, ka kita mpongkaa haweako pontae'oe»: kom, mijn ziel, opdat wij (inclusief) eten, hetgeen met tuinen verkregen is». Wanneer men dit eenmaal gedaan heeft, kan men zonder vrees voor ziekte steeds van de geoogste rijst eten.

§ 104. *Het schuren der rijst.* Het overbrengen van de rijst van den tuin naar de rijstschuur (si'e) noemt men: montembi, d. i. iets op den rug dragen met een band over het hoofd en banden over de schouders. Dit woord slaat dus op het dragen van de basoe, de groote mand, waarin de bossen rijst opgestapeld liggen.

In de rijstschuur legt men eerst in een der hoeken sirihpinang op den grond. Hierop legt men een steen. Dit kan een willekeurige steen zijn; heeft men een bijzonder exemplaar, dat een eigenaardigen vorm heeft, of een bezoarsteen is, des te beter. Op dezen steen legt men eerst den bos rijst, waarin de rijstmoeder, ineno pae, verborgen zit (zie § 101). Op dezen bos stapelt men nu een toren van bossen rijst tot daar, waar het dak begint. Deze stapel heet winotaki (vgl. in § 99 de powotaki); een nadere verklaring kan ik van dat woord niet geven; wellicht staat het in verband met mowoto: verzadigd, (vgl. § 102). Op verschillende hoogte bindt men dezen toren aan den wand vast, anders zou hij omvallen. De overige rijst stapelt men nu op willekeurige wijze in de schuur op.

De rijst van de winotaki mag eigenlijk niet gegeten worden. Wanneer alles echter reeds verbruikt is, kan men deze rijst ten-

slotte ook nemen. Alleen de rijstmoeder zelf mag vooreerst niet verbruikt worden.

§ 105. *De sluiting van het rijstjaar.* Het landbouwjaar wordt gesloten met twee plechtigheden, die nauw met elkaar in verband staan, nl. het mompokotompa ta'oe (een eind maken aan het jaar) en het montawohi (besprenkelen). Men zou dit een oogstfeest kunnen noemen, maar het feestelijk karakter treedt hier zeer op den achtergrond en de riten op den voorgrond.

De eerste groep van handelingen noemt men mompokotompa ta'oe. Op den daartoe bepaalden dag gaan twee vrouwen door het dorp om te soemompoo raha, d. i. letterlijk: de huizen voldoende, voltallig maken, w. s. in de beteekenis van: allen vertegenwoordigd krijgen, om te zorgen, dat de riten voor alle gezinnen hunne goede werking verrichten. De eene vrouw heeft een kap van witte geklopte boomschors op en een zwaard (ponai) in de hand. De andere heeft niets bijzonders aan zich en draagt een vrouwendraagmand (baki). Op de rij af gaan ze nu elk huis binnen. De vrouw met het zwaard gaat regelrecht naar den haard en graaft met de punt een kuiltje in de asch (mekeke: graven). Dan neemt ze van het rek boven den haard (de tapaa) wat ongestampte rijst (pae) weg, of ook wel van het rek langs den wand (sarambi) de daarvoor gereed gezette gestampte rijst (inisa). De rijst doet zij in de draagmand van haar gezellin. Vervolgens neemt ze een van bamboe vervaardigde tang (sipi) van den haard weg, en gaan beiden weer verder.

Zijn de twee vrouwen op deze wijze alle huizen langs geweest, dan komen ze met hun verzamelde rijst en tangen weer in het huis van uitgang terug. Daar zorgt men nu voor twee dingen. In de eerste plaats voor spijzen. Allen zijn druk in de weer om in bladeren (lewe molori: gladde bladeren) ongekookte rijst te vouwen; deze pakjes (winaloe) worden gekookt, maar nu niet zooals gewoonlijk, in geledingen der bamboe, maar in aarden kookpotten. Behalve deze winaloe van de gebruikelijke grootte maakt men ook nog acht kleine klaar; bovendien kookt men een ei, pelt het en wikkelt het in eén blad (lewe molori).

Het tweede, dat men hier doet, is het vervaardigen van een pop, de pinggo-pinggo (pinggo = pingko: op, opgeraakt, is niet meer). De constructie is uiterst eenvoudig: een stevige

stok is lijf en beenen tegelijk, de kop is een prop kamboeka, de zwarte, harde vezels der arenga saccharifera, terwijl armen in den regel ontbreken. Twee kippenveeren staan in dezen ragebol overeind.

Zijn alle dingen gereed, is de rijst gaar en pop af, dan brengt men de pinggo-pinggo buiten het dorp. Aan den kant van den weg links, zet men de pop overeind; wie het dorp nadert, heeft deze pop dus aan zijn rechter hand. Van dunne bamboe maakt men een eenvoudig rekje naast de pop en hangt hieraan: het ingewikkelde ei, de acht kleine winaloe (in pakjes gekookte rijst) en alle tangen (sipi), die de twee vrouwen in het dorp verzameld hebben. Dit rekje heet sinampe. Er worden geen aanroepingen verricht, men laat alles zoo achter en gaat naar huis om gezamenlijk te eten.

Wanneer het reeds donker geworden is, gaat men tot de tweede handeling over, n.l. het montawohi: besprenkelen. Dit doen weer dezelfde twee vrouwen, die we zooeven reeds in actie zagen. In een boengkoesi, een bakje gemaakt van de bladscheede van den pinangpalm, doet men het water van een jonge kokosnoot. Behalve met dit bakje zijn deze twee vrouwen gewapend met een bundeltje bladeren der towo'a (dracaena terminalis) en een dik touw, gedraaid van dezelfde bladeren. Zoo gaan ze dan weer alle huizen langs, het eene huis na het andere. Wanneer ze binnen gekomen zijn, besprenkelen ze de aanwezigen met het kokoswater, waarbij ze het bundeltje dracaena-bladeren als kwast gebruiken. Hierop nemen ze het harde, gedraaide touw van dracaena-bladeren en slaan ieder, die ze maar raken kunnen, er gevoelig mee. Het moet pijn doen, anders heeft 't geen zin. De bedoeling is de menschen sterk te maken.

§ 106. *Het jaar.* Wij hebben reeds opgemerkt, dat de landbouwwerkzaamheden de tijdsindeeling aangeven. Een bepaald gedeelte van het jaar duidt men aan met tuinwerkzaamheden, die men juist bezig was te verrichten. De jaren is men niet gewend te tellen of te nummeren zooals wij doen.

Ons begrip «jaar» kent men niet. Bij ons sluit een jaar direct aan bij het voorgaande en wordt onmiddellijk door het nieuwe gevolgd. Een Moriër heeft alleen maar te doen met het rijstjaar, wat daarbuiten valt interesseert hem niet. Vandaar dat een ta'oe begint met den aanvang der tuinwerkzaamheden, en eindigt met het einde daarvan; de ta'oe begint dus met het

mo'imo en eindigt met het soemowi (oogsten) en alles, wat hieraan vast zit. Tusschen het einde van het eene jaar en het begin van het volgende is er een periode, die men de olo nta'oe noemt, d.i. ruimte tusschen de jaren.

§ 107. *De maand.* Evenmin als de jaren telt men de maanden. Hoeveel maanden een jaar telt, laat den Moriër geheel onverschillig. Hieruit volgt vanzelf, dat de maanden ook geen namen hebben.

Men is gewoon op de maanstadia te letten. De bedoeling hiervan is echter niet om de dagen te fixeeren, den tijd te meten en te bepalen. De belangstelling die men aan de maan wijdt, is hierop gegrond, dat elke maanphase haar beteekenis heeft voor den mensch. Sommige zijn gunstig, andere ongunstig. Voor ieder werk, dat men onderneemt, is 't goed op de phase van de maan te letten, maar in de eerste plaats is dit noodzakelijk bij den tuinarbeid.

Wanneer men de verschillende maanphasen beoordeelt, let men in de eerste plaats op de hoogte der maan boven den horizon bij zonsondergang. Men zegt, dat elke maand dertig dagen heeft, terwijl men zelfs tot meer dan dertig komt, wanneer men de hieronder opgegeven benamingen natelt. Op de een of andere wijze worden deze onregelmatigheden in de praktijk gladgestreken. Ik vermoed, dat dit op twee wijzen geschiedt, beide onwillekeurig, zonder opzet. Er zijn maanphasen, die ieder dadelijk herkent, die vast liggen. Andere phasen echter zijn niet gemakkelijk van de voorgaande of volgende te onderscheiden. Nu heeft men er zelden belang bij iederen nacht of avond de maanphasen op te nemen; men doet dit, wanneer men een of ander werk wil gaan verrichten, speciaal tuinwerk. Bij dit opnemen der maanphasen schat men dus het juiste stadium en is er van eenige exacte methode geen kwestie. En in de tweede plaats geven de eerste en laatste dagen der maand goede gelegenheid onwillekeurig te smokkelen. Deze phasen zijn haast niet met het oog juist uit elkaar te houden en geven dus heel gemakkelijk verschuivingen.

Hier laat ik de termen volgen, zooals ik die te Tinompo heb opgeteekend:

woela i laro («de maan er in, er binnen»), woela mate («doode maan») of woela molioe («de verdwenen maan») is nieuwe maan; deze is gunstig voor het werk. Het kan

echter voorkomen, dat men berekend had, dat de maan weer zichtbaar moest worden, maar dat zij toch is weggebleven bij zonsondergang; dit noemt men woele koeaho: «door booze geesten gegrepen maan»; dit is zeer ongunstig, zelfs gevaarlijk.

Gunstig zijn ook de volgende vijf phasen:

saba woela («de maan is zichtbaar, komt te voorschijn»);
saba asa wongi («een nacht zichtbaar»);
saba roea wongi («twee nachten zichtbaar»);
saba itoloe («drie nachten zichtbaar»);
saba ipato («vier nachten zichtbaar»);

Alle volgende maanphasen omvatten twee nachten:

hawe nte'ili («wassend»), gunstig voor tuinarbeid;
merodo («vast, omlijnd»); dit is de phase, wanneer 't juist eerste kwartier is en de maan een halve-cirkel-schijf vertoont; dit is zeer gunstig voor den tuinarbeid, speciaal voor 't planten;
teombo («niet geheel rond»), ook gunstig;
boensoerapa (teboensoe: «gekroond»), de maan heeft dan een punt aan de einden der ellips, nadert de circelvormige schijf, maar heeft die nog niet bereikt: dit is een zeer ongunstige tijd, de ongunstigste, dien men hebben kan;
boeke («vol»), de tijd voor den arbeid is weer gunstig;
tii («neerdalen»), niet positief gunstig, maar ook niet bepaald ongunstig;
tekai («vastgehaakt»), gunstig voor den arbeid;
boensoerapa, deze phase is weer beslist ongunstig;
teombo (zie boven), niet uitgesproken gunstig, min of meer neutraal;
merodo, d.i. dus halve maan laatste kwartier; een gunstige tijd;
kawe ntandai oeloe («die het teeken op 't hoofd heeft wenken te komen»); dit is weer een ongunstige tijd;
toe'o mentaa («de lange boomstronk»); ook een ongunstige tijd;
toe'o roei («de doornige boomstronk»); deze twee dagen zijn gunstig voor den arbeid. En dan verdwijnt de maan en begint de rondgang weer opnieuw.

Wanneer wij de dagen van boven opgegeven maanphasen tellen, dan komen wij tot 32 dagen. Hier moet ergens een vergissing zijn. Eenige menschen te Tinompo heb ik naar de maanberekeningen gevraagd, en de een na den ander raakte

in de war. Een oud mannetje echter, Dile, werd me aangewezen als de specialiteit op dit gebied. Van hem komen al deze opgaven. Maar ook hij kon me niet van de overtollige dagen afhelpen.

Bezien we de lijst nauwkeurig, dan is een zekere regelmaat in de benamingen op te merken. Met één uitzondering echter, n.l. de woela tekai tusschen tii en boensoerapa. Merodo is een phase, waarin niemand zich sterk vergissen zal; zoo ook boeke (volle maan). Hoe kunnen nu bij wassende maan tusschen merodo en boeke twee phasen liggen, en bij afnemende maan tusschen boeke en merodo vier phasen, terwijl ieder van hen twee nachten duurt? Op de phase tii komen we aanstonds terug; deze heeft geen vaststaanden tijdsduur. De phase tekai echter staat op de aangegeven plaats in den weg en verstoort den regelmatigen gang. Laten we deze vervallen, dan komen we tot de dertig dagen in de maand, en is bovendien de regelmaat in de opvolging der maanphasen hersteld. De moeilijkheid is echter, dat de oude heer Dile beweert, dat tekai er ook bij behoort. En hij is de autoriteit.

Wanneer men ziet, dat 't met de maanphasen niet uitkomt, heeft men op één punt een correctiemiddel ingesteld. De phase tii n.l. behoort twee dagen te omvatten, maar men kan haar ook één dag geven, wanneer men anders te veel dagen in de maand zou krijgen. Men zegt dan: hala ntii, d.i. verkeerd gedaald, de maan is sneller gedaald, dan men berekend had.

§ 108. *Zangen.* Strikt genomen zouden we het hoofdstuk over den landbouw hier moeten afbreken; maar er is nog een geestelijk goed der Moriërs, dat nauw verbonden is aan den tuinarbeid, n.l. de zangen, die men gezamenlijk gewoon is te zingen. Het al of niet mogen zingen van een bepaalde catagorie van zangen wordt bepaald door het stadium, waarin het akkerwerk verkeert. Daarom volgt hier een korte beschrijving dezer zangen.

Wanneer men den nieuwen tuin geopend heeft, wanneer men met mo'imo begonnen is, dan mag men twee soorten van zangen doen hooren, n.l. het metingke en het mowadi. Beginnen de aren op het veld vrucht te zetten, dan mag geen tingke of powadi meer gehoord worden.

Vanaf het oogenblik, dat de rijst vrucht gaat zetten, totdat de korrel rijp is, zingt men de limboi (melimboi: deze zangen zingen).

Ten slotte nog deze algemeen geldende opmerking. Alle zangen, zoowel de tingke, als de powadi, de limboi, de deikoeli en de toena, zijn zonder uitzondering gesteld in het Boven-Morische dialect. Ook wanneer men zelf nieuwe motieven verzint, zal men niet het eigen dialect gebruiken, maar dat van Boven-Mori.

§ 109. *Metingke.* Men mag niet beginnen de tingke te zingen, voordat men begonnen is de nieuwe tuinen te openen. En men mag niet beginnen met het openen der nieuwe tuinen, voordat men de voorafgaande periode afgesloten heeft door een handeling, die men mosopi toena noemt. Dit doet men n.l. op de volgende wijze. De mannen en vrouwen staan in een kring op den grond, waarbij men elkaar bij de hand vasthoudt, de gewone houding en rangschikking bij het metingke en bij het metoena. Midden in den kring ligt op den grond een koperen armband (mala-mala), waarin sirih-pinang en een ei gelegd zijn. Allen zwijgen, terwijl een man in den kring gaat en zijn voet op het ei zet. Plotseling heft hij den tingke-zang aan en drukt tegelijkertijd met de voet het ei stuk. Het nieuwe jaar, de ta'oe is nu begonnen.

Wanneer men gaat metingke, staan mannen en vrouwen samen buiten op den grond in één kring, de mannen bij elkaar en de vrouwen bij elkaar. Ieder geeft zijn twee buurlui een hand (mekae). Onder het zingen draait de kring langzaam in het rond, de deelnemers schuiven voortdurend rechts op. De vrouwen bewegen overigens alleen de lippen, en dit nauwelijks zichtbaar. De mannen stampen op den grond en buigen het hoofd naar rechts en links, het lichaam soms naar voren. Hun bewegingen bij de tingke gelijken op die, welke men bij de tengke-zangen laat zien, maar zijn niet zoo heftig en sprekend (vgl. Hoofdst. VI § 156). Men versiert zich ook zelden of nooit voor de tingke, zooals men dit voor de tengke altijd doet. Men houdt deze zangen òf op het erf van een huis, òf op den weg, òf op een open ruimte in het dorp, de lambara geheeten.

Bij deze zangen hebben de mannen de leiding. Zij geven het motief aan, terwijl de vrouwen dit overnemen en 't op hun wijze zingen. Voortdurend hoort men de vrouwenpartij door den zang der mannen heen. Een man is de leider, hij komt telkens met nieuwe invallen en zetten voor den dag; men noemt hem den pakempalindo. Ook de vrouwen hebben een leidsvrouw,

die aangeeft, wanneer men in moet vallen en het aangegeven motief opvatten.

Men kan op twee wijzen metingke. In de eerste plaats de tingke insani, d.i. de tingke der ouden. Men zoekt allerlei onschuldige motieven en windt zich niet op. Deze tingke gebruikt men b. v., wanneer men gezamenlijk geplant heeft. De aanhef luidt dan:

Roko-roko mpatiano woete: verzamelt allen(?) daar, waar de grond (door 't planten) van figuren (strepen) voorzien is.

Veel meer in den smaak valt echter het mewoewoekoei. Hierbij heeft men twee partijen noodig, die elkaar op hatelijkheden vergasten. Men windt zich dan dikwijls op, heeft groot pleizier of is erg nijdig. Wanneer men wil gaan mewoewoekoei, daagt de eene partij de andere uit door te zingen:

Mowoesoe mbototono	Te zoeken zijns gelijke
i lambara dinadoe.	al op het nieuwe speelveld.

Het antwoord luidt dan:

Ara-arahanggeo	Houdt hen goed in de gaten,
mia hawe nsarai.	die pas gekomen zijn.

Het spreekt vanzelf, dat men op zeer verschillende wijzen kan mewoewoekoei. De een weet 't geestig te doen, de ander is houterig en onhandig. Om een idee te geven van de wijze, waarop men elkander tracteert, volge hier een voorbeeld.

Tijdens het groote doodenfeest te Tinompo in 1919 kwamen eens de menschen van Korompeeli (To Impo) en die van Wawopada (To Molongkoeni) bij elkaar om te toemengke. Nadat de vastgestelde, ritueele tengke onitoe afgeloopen was (zie Hoofdst. VI § 135), ging men naar oude gewoonte vrij metingke. Waar lieden van verschillende dorpen bijeen waren, ging men natuurlijk mewoewoekoei.

De To Molongkoeni zongen uit volle borst:

Mandoro i Mpeeli	Het onderhoofd van Korompeeli
monsepi londa iki.	slaat een kaalstaart.

De hatelijkheid, die voor ieder onmiddellijk duidellijk was, lag hierin, dat men met de kaalstaart, d.i. een hond, de vrouw van genoemd onderhoofd bedoelde. Deze vrouw had de reputatie van reeds vele mannen gehad te hebben en daarom duidt de zang haar aan met: «kaalstaart», hond. Wij zouden de bedoeling van deze hatelijke woorden dus vrij kunnen weergeven met:

«Het onderhoofd van Korompeeli houdt er een hond op na.»

De To Impo antwoordden toen:

Kapala i Wawopada	Het dorpshoofd van Wawopada
goemonggawe woentoeno.	tast met zijn hoofdeloozen romp in 't donker rond.

Om dezen zet te begrijpen moeten we weten, dat de bewoners van Wawopada afkomstig zijn van het oude dorp ......[1] en van ouds bekend staan als weerwolven. Een weerwolf nu scheidt zijn hoofd van den romp af om met de ingewanden eraan een prooi te gaan zoeken. Het lichaam blijft dus hoofdeloos liggen (zie nader hierover Hoofdst. IV § 97). Het antwoord van de To Impo kan dus kort aldus worden weergegeven: «Het dorpshoofd Wawopada is een weerwolf.»

Heeft men eenmaal een pakkend thema gevonden, dan herhaalt men dit een ontelbaar aantal malen. Zoo heb ik op hetzelfde doodenfeest bijgewoond, dat bij de openingsfeestelijkheid (nadat alle verplichte riten afgewerkt waren) de menschen van Wawopada de gasten Sampalowo «op stang joegen.» Ze zongen n.l.

Mokole i Sampalowo	De mokole van Sampalowo
mompekaria bebe.	houdt er eenden op na.

Hierbij zinspeelde men op de daad van den mokole Laloeasa, die in Februari 1918 zich het leven benam. Men zou dus deze woorden kunnen weergeven: «De mokole van Sampalowo is een eend (dat hij zich van kant heeft gemaakt»). Het was zeker 's morgens voor negenen, dat men de gelukkige vondst van dit thema gedaan had. En om twaalf uur daverden dezelfde woorden nog steeds door de lucht.

Men treedt bij dit mewoewoekoei zeer onbeschaamd op, zooals bovenstaande voorbeelden duidelijk laten zien. Vooral dat men het waagt een mokole te hoonen is sterk. Ik moet er hier echter op wijzen, dat men in dit geval op de dopi stond (zie Hoofdst. VI § 134-135), in nauw contact dus met de dooden. Ik vermoed, dat men daardoor den moed had zich te laten gaan en niets te ontzien. In andere gevallen zou men zich zeker wel bedenken voor men een mokole als Laloeasa in zangen betrok.

§ 110. *Mowadi*. Het aantal powadi is ontelbaar groot. Ze worden niet voor de gelegenheid gemaakt, maar zijn vaststaande zangen en worden meer of minder algemeen gekend. Sommige

[1] Naam oningevuld. Red.

menschen hebben een groot, andere een klein repertoire in hun hoofd. Het mowadi is een uiterst luie bezigheid. Meestal ligt men op zijn rug in huis op den vloer; of anders zit men zoo gemakkelijk mogelijk. Mannen en vrouwen zingen ze samen. Eenige voorbeelden van powadi volgen hier:

I. Motoeri-toeri akoe,
nontenggoli oles.
Mbono ipi-ipie,
haweoto ndoëa,
doemontaianggoene
oliwi ndekewoi.
Lioe akoe mongee:
«Moroto (i) andi-andi
mososa'o larono;
nopetii nsoemowi
lere walili monto.»

Ik lig hier maar wat neder,
terwijl de zon steeds meer daalt.
't Is nog niet lang geleden,
dat de toëa (een vogel) aankwam,
en voor mij neer liet vallen
't bericht van groot verlangen.
Onmiddellijk zei ik toen:
«Wellicht dat nu mijn liefje
heel boos is in haar hartje;
zij daalt af om te oogsten
in den tuin rijk aan vruchten.»

II. Motoeri-toeri akoe
i ropeno bangkanggoe
Mbono ipi-ipie
mpenggi-nggiteoto
palino nggoroinggoe
oentoeno ndoro'oeë.
Lioe akoe mongee:
«I henoe da iwono
moresa ntombolei;
indee da nomate?»

Ik lig hier maar wat neder
in 't voorstuk van mijn vaartuig.
't Is nog niet lang geleden
of ik zag voor mijn oogen
het bloedspoor van mijzelve
op 't eind des regenbogen.
Onmiddellijk zei ik toen:
«Om haar en om geen ander,
zal ik de heining breken;
waar toch zal zij wel sterven?»

Deze powadi geeft de overwegingen weer van iemand, die op 't punt staat ongeoorloofde betrekkingen met de vrouw van een ander aan te knoopen. Hij is zich blijkbaar van het gevaar dezer onderneming zeer wel bewust en ziet de kans op den dood voor zich staan. Hij stelt zich haar voor als buffel, die opgesloten is in een omheining en die daar uit wil breken; dit is dus het huwelijk met den ander, dat haar in haar begeerten beperkt.

III. Nipoea da deinggoe,
koeweiko menongko
sinsi mbinaramata.
Ambono mbia wongi
langkahanggeoto
i laro santelaamoe.

Vroeger, toen ik nog klein was,
gaf ik u in 't geheim
een ring met mooie steenen.
Niet veel nachten geleden
hebt gij ons mooi geheimpje
verklapt aan al de uwen.

Hier spreekt een jongmensch zijn spijt erover uit, dat zijn meisje hun geheime afspraak verklapt heeft aan haar huisgenooten.

IV. Tewala inololoe	Als wij nog vrienden zijn
maka notondinao,	en gij nog niet gaat huwen,
batoeroe mbinewoto,	o gij, die jong en sterk zijt,
temempale ntonggoa	zend dan heel vlug en snelle
mbe'oliwianggoene;	een boodschap naar mij toe;
ka koe'ende ntonggoa	dat ik dan bij u kome
mewera-wera mata	mijn tranen uit te storten
i dasa mboliwoano.	op 't rustbed onzer scheiding.

Hier is een vrouw aan het woord, die haar droefheid uitspreekt over het feit, dat een jonge man, die haar niet onverschillig is, met een ander zal trouwen.

V. Maka pande-pandeko,	Als je heusch knap erin bent,
toemakoo ndakole,	een geheim stil te houden,
da iko melontoni	wacht me dan maar op 't einde
tompano woela aso.	van de volgende maand.

Een jongeman maakt hier een afspraak met een jong meisje om haar met een nachtelijk bezoek te vereeren.

§ 111. *Melimboi.* Zooals reeds vermeld is, zingt men deze zangen in den tijd, die ligt tusschen het vrucht zetten der aren en den oogst. Gedurende de ontwikkeling van de vrucht, deze zoo bij uitstek belangrijke tijd voor de plant, gaan de menschen melimboi. Evenals bij het mowdi, ligt of zit men op den vloer in huis, wanneer men zich gezamenlijk vermaakt met melimboi. Hieronder laat ik weer eenige voorbeelden volgen:

I. Maka tekoende	Pas op en stoot niets,
dopi melopi;	'k loop heel voorzichtig;
po'ompeo nde sori,	spreid uw slaapmatje breed uit,
akoe meningka	ik kom geslopen,
mai motoeri.	bij u te slapen.

Hier spreekt een jonge man, die stilletjes in den nacht zijn meisje een bezoek brengt. Dezelfde strekking heeft het volgende couplet, maar hier spreekt het meisje.

II. Maka iko,	Gij daarbuiten,
i Bombomoeë,	Bombomoeë (een vogelnaam),
peningka-ningkanggoa;	wees toch heel voorzichtig nog;

da noeo'o molike	want mijn moeder ligt daar nog
ai ine.	helder wakker.
III. Tolaingoto	Wij laten het staan,
ndoboei olo,	't eenzame boschje,
ka nongoeralioeto	dat het een oud bosch worde;
soo laweno	want zij zelve toch
bansoerandali.	wil niemand tot man.

Wanneer men een tuin aanlegt, kapt men al het hout, maar maar soms laat men een klein boschje staan, omdat de bodem daar te steenachtig is, of om een andere toevallige reden. Zulk een geïsoleerd boschje noemt men een toboe i olo. Een vrouw nu, die zonder man blijft zitten, noemt men spottend een toboe i olo. Men zegt dus in dit versje: «Laten we haar maar alleen laten zitten, ze wil toch geen man.»

IV. Maka kambile-mbile	Ik beweeg krijgshaftiglijk
kantanggoe,	hier mijn schild,
i baneweno mbada,	op den rand der vlakte,
pontondohinggoe	om te beschermen
ngkondomaoeroe.	een schoone vrouw.

Een jonge, vurige man wil zich meester maken van een meisje en stelt zich voor, dat hij met de wapenen allen tegenstand van de familie wel zou willen en kunnen tegemoet treden.

V. Ro'oto oengga	Er was vroeger een
soeai mboete.	witte komkommer.
Ho'io oengga	Voor haar indertijd
koemateario.	had ik willen sterven.

Deze witte komkommer is een schoone vrouw. Den dood had de zanger er voor over gehad om met haar te kunnen trouwen.

§ 112. *Modeikoeli.* Deze zangen, die men tijdens den oogst doet hooren, vertoonen weinig afwisseling. Mij zijn drie thema's bekend, die alle drie gelijk zijn. Men zingt dezen zang onder het oogsten, terwijl men op het veld staat te plukken, of wel ook thuis zittend of liggend. De deikoeli, ook wel lai-lai manoe geheeten, is een vogeltje, dat zeer bevriend is met de rijstgodin. Dit vlugge, vriendelijke vogeltje is men gunstig gezind.

De drie motieven, die ik opgeteekend heb, luiden:

I. Deikoeli	Deikoeli
modimbawa alemba.	montert de rijstgodin op.

II. Deikoeli	Deikoeli
konai hawe nta'oe.	kom als we weer tuinen gaan.
III. Lai-lai manoe	O, gij deikoeli,
mosimbawa alemba.	stel de rijst op haar gemak.

Omtrent de vertaling van II ben ik niet geheel zeker. Bedoelt men met ta'oe hier het eind van het rijstjaar, dus den oogst, dan zou de vertaling moeten luiden: «Komt juist als het oogsttijd is.» Mosimbawa beteekent: op zijn gemak stellen, opmonteren, opvroolijken.

§ 113. Metoena. Tusschen den oogst en den aanleg van de nieuwe tuinen gaat men metoena. Als bij de tingke staan mannen en vrouwen buiten in een kring en geven elkaar een hand, de woorden zijn overgeleverd. Een indruk van den aard dezer zangen mogen de volgende coupletten geven.

Men opent den zang met:

I. Iakoe woli-woliko soelele,	Ik ben een paddenstoel (als) een houten schijf [1],
soeleleno saoenggoe,	De houten schijf is mijn zonnehoed,
saoe roemerembada.	de zonnehoed rijkt even hoog als het gras.

En dan gaat men in den volgenden trant voort:

II. Laoero pandentoena,	Ik ben de rotan, die bedreven is in de toena-zangen,
soë rorenda akoe,	trek mij niet af, [2]
so'osio nggaenggoe.	(want) ik heb negen handen.
III. Noeoto dambetoena owaewo,	Dit is de toena-zang van de owaewo(?),
oewaewo riboemboe.	de owaewo op de nok.
IV. Iakoe nahoelo,	Ik hier ben de fakkel,
okoe nggo'ia-ia	en ik woon op mijn gemak
i ntinoboe molimbo;	in het ongerepte bosch;
mensenggoepo metii,	ik kom hier niet eer vandaan,
montaroi mokole.	dan om voor den vorst te staan.

[1] De soelele is de ronde schijf van hout, welke men aan elk der palen van de rijstschuur bevestigt, om de muizen te verhinderen langs dezen weg in de schuur te klimmen.

[2] Het woord soë staat hier voor si, osi'i, dat een verbod uitdrukt: „doe het niet".

De boomhars in het oerwoud zegt hier, dat hij voor niet anders dienen wil, dan om als fakkel tegenover den mokole gezet te worden. Voor «hars» en «fakkel» heeft men één woord.

V. Iakoe ngkea-kea,	Ik ben de kea-vogel (een papegaai),
lense'o ndinetei,	en dans maar op den stok hier,
ndineteiro mia	de stok, dien menschen plaatsten,
resa'o ndawe'akoemo.	om mij mee dood te klemmen.

Hier is een vogel aan 't woord, dien men met lijmstokken pleegt te vangen.

IV. Iakoe nagaloera,	Ik ben de morgenregen.
ka koemai ramai,	en ik kom hier nu henen,
mopantari oleo.	om de zon af te wachten.
VII. Iakoe inasantoe	Ik ben het snaarinstrument,
pande montoeloe-toeloe	heel goed kan ik mijn woord doen
itoemoe sampasiko.	op den steunpaal der huizen.

Wanneer een jonge man met de santoe, een éénsnarig muziekinstrument, zijn melancholieke liederen aan een meisje ten beste gaat geven, klimt hij een klein eindje in een der stutten, die tusschen de gewone palen onder een huis zijn aangebracht. Op zulk een steunpaal laat dus de santoe zijn welsprekend woord hooren.

VIII. Iakoe ngkolo-kolo,	Ik ben een kolo-vogel,
gaga-gaga ramai,	die met veel drukte aankom,
gaga mompetoloewoe.	en praat als To Loewoe.
IX. Iakoe inado'oe,	Ik ben het eekhorentje,
tekansa nggoroinggoe;	ik heb een stok met haren;
koepelenta monako	ik spring rond om te stelen
i wiwino lere.	aan den rand van den tuin.

De pluimstaart van den eekhoorn wordt hier kansa of sawoki genoemd; dit is de stok met lange geitenharen, waarmee de vrouwen op het groote doodenfeest loemense (zie Hoofdst. VI § 129 en 134).

Wanneer de dag begint te naderen zingt men:

X. Iakoe totonggeo,	Ik ben de totonggeo,
totonggeo ri wana,	de vogel in de bosschen,
roeantoeda wetenggoe.	twee stukken zijn mijn beenen.

Deze vogel heeft heel lange pooten, en daarom zegt men, dat zijn pooten uit twee einden, twee geledingen bestaan.

Wanneer het dan tenslotte licht geworden is zingt men:

IX. Iakoe inabange;	Ik, die hier sta, ben de aap;
isea powe'akoe	wie zal mij nu aanbieden
soeai ndinawoeni?	de verborgen komkommer?
Akoe tende-tendeo,	Ik werp het op en nog op,
toemoe sampa melembo.	gezeten op de takken.

HOOFDSTUK VI.

De dood en de dooden.

§ 114. *Waarom de menschen sterven.* In hoofdst. IV § 74 hebben wij gezien, hoe er een vage en verwarde voorstelling onder de Moriërs leeft van een paradijs-toestand, waarin het leven van de menschen beter en gelukkiger was dan het nu is. Tot dit complex van voorstellingen behoort ook het verhaal, dat de menschen vroeger niet stierven. In de oude tijden n.l. verwisselden de bejaarden hun verbruikte huid voor een nieuwe, en zetten hun leven ongestoord weer voort.

Hierin kwam echter verandering. In het verhaal, dat deze noodlottige verandering moet verklaren, zien wij twee motieven gecombineerd, doordat men de kracht van geen van beide meer begreep. De legende zegt n.l., dat er eens een oude vrouw was, wier tijd om van huid te verwisselen gekomen was. Toen beweenden haar twee dochters haar, alsof ze gestorven was. De oudste zei:

toewoe, toewoe watoe,	leef, leef als een steen,
toewoe watoe meloemboe.	leef als een oude steen.

(Watoe meloemboe is een steen, die van ouderdom verweerd is, ruw van oppervlak en met mos bedekt.)

De jongste zij echter: «Zoo moeten we geen doode beweenen (monsabangi), want als de menschen niet sterven, zal de wereld weldra niet meer kunnen bevatten (nahi te'oela mia te'ingka i wawontolino). Wij moeten zeggen:

toewoe, toewoe poenti	leef, leef als een pisang,
eoehako anano	haar kinderen zijn haar vervangsters.

Toen stierf de moeder ook werkelijk, en sindsdien moesten alle menschen den zelfden weg volgen.

De twee motieven, die men hier gecombineerd heeft, zijn eenerzijds de beweening, waardoor tranen vloeien en kreten geslaakt worden, en anderzijds de uitgesproken wensch om het

leven van een steen te verwisselen met dat van een pisang. Elk dezer motieven komt ook afzonderlijk in verhalen voor om te verklaren hoe een groote mate van magische kracht of levenskracht plotseling verdwijnt. Door dit verlies ontstaat een nieuwe toestand, die verre achterstaat bij den vorigen, zooals bovenstaand verhaal duidelijk laat zien. (Vgl. nog Hoofdst. IV § 74).

§ 115. *Doodsoorzaken.* Aan de gedachte, dat ieder mensch moet sterven, is men gewend. Maar bij elk sterfgeval tracht men toch na te gaan, welke bijzondere oorzaak hier den dood tengevolge gehad heeft. Er moet altijd een van buiten af komende levensverstoorder aangetoond kunnen worden.

In deze paragraaf wil ik alleen eenige dier oorzaken noemen, die wij geneigd zijn als «voorboden», «voorteekenen» aan te duiden. Wij hebben hier echter minder te doen met boden, die aankondigen wat gebeuren zal, dan wel veel meer met veroorzakers zelf van het onheil. Dit blijkt wel uit het volgende voorbeeld. Er is een sterk magische vogel, dien men singkelere noemt. Wanneer deze vogel onder iemands huis komt en daar zittende naar boven kijkt (mentomboe), dan zal er zeker iemand in dat huis sterven. Zoodra men nu zulk een vogel in de buurt van zijn huis hoort of ziet, beijvert men zich het dier te verjagen. Want zoolang hij verhinderd wordt onder het huis te komen en naar boven te kijken, behoeft men geen doodsgevaar te vreezen.

Een magisch ongunstige invloed gaat er ook uit van de volgende dieren en verschijnselen. Men kent twee soorten van slangen, die geen van beide vergiftig zijn. De eene is geel en wit geteekend en heet oele winoetoe. Klimt nu een dezer slangen in huis, dan zal zeker een der bewoners moeten sterven. Of vindt men een van hen op den akker, dan zal de oogst ditmaal niet gelukken.

Wanneer een willekeurige vogel het huis door het eene venster invliegt en onmiddellijk daarop het andere venster of de deur uitvliegt, dan is dit een gunstig teeken, want dan neemt hij de ziekten uit huis weg (itoelio haki: hij komt even aan en neemt de ziekte mee, hij haalt de ziekte af). Komt de vogel echter binnen en gaat hij boven onder het dak op een der houten zitten, dan is dit een zeker teeken, dat een der huisgenooten zal moeten sterven.

Ook wanneer twee honden in huis paren (memalii), of een kip haar eigen ei opeet, is dit een zeer ongunstig teeken.

Om en bij elk huis staan pisangboomen geplant. Wanneer nu een dier boomen zijn vruchttros juist richt naar de zijde, waar de haard, de kookplaats ligt (awoe), dan beteekent dit den zeer aanstaanden dood van een der bewoners van het huis.

Dit zijn maar enkele voorbeelden van deze soort doodsoorzaken. Ter nadere illustratie van deze groep voorstellingen, volge hier een concreet geval. Te Tinompo had zich een plotseling sterfgeval voorgedaan. Een man had den weg in het dorp gewied, kwam thuis en was den volgenden dag gestorven. Dit kon niet «vanzelf» gegaan zijn. Toen herinnerden er zich eenigen, dat ze enkele dagen geleden 's morgens in de vroegte een aap door het dorp hadden zien gaan, op den voet gevolgd door een hond, die zacht jankte. Dit stel was het schoolerf overgestoken en zoo in het lage geboomte verdwenen. Deze verklaring was voor ieder voldoende. Wellicht, dat wij ons den gedachtengang aldus kunnen duidelijk maken: de aap had zich meester gemaakt van de levenskracht van den persoon in kwestie en ging daar mee het bosch in; de hond, die dit zag, jammerde daarover en moest wel volgen, omdat hij als huisdier den magischen band niet zonder meer verbreken kan.

De kwade invloeden, zooals die in deze paragraaf door eenige voorbeelden aangeduid zijn, noemt men pali.

§ 116. *Zoolang het lijk nog in huis is.* Zoodra er iemand gestorven is, hoort men een luid geklaag opstijgen van vrouwen, die den doode beweenen (monsambangi). Behoort de doode tot het mokole-geslacht, dan beginnen onmiddellijk eenige menschen op trommels en gongen te slaan (montombori). Dit duurt voort, zoolang het lijk in huis is. De gewoonte is, dat het lijk van een vrije of slaaf twee nachten in huis staat, dat van een bonto vijf nachten, dat van een mokole eveneens vijf nachten. Te Sampalowo is deze tijd voor een mokolo echter zeven nachten, volgens zeggen soms ook wel negen (zie voor den mokolo verder in dit Hoofdst. § 122—125).

Het lijk wordt niet gewasschen, met uitzondering van dat van een mokole. Men kleedt het aan met de kleedingstukken, die men gewoon is in het dagelijksch leven te gebruiken en spant een gordijn (wotoetoe) om den doode. Gedurende den tijd, dat het lijk in huis is, mag men in het sterfhuis niet slapen, mag men er geen zangen doen hooren als metingke, mowadi e.d. (zie Hoofdst. V § 108—113). Men moet steeds waken, mag

lachen en praten, maar niet twisten. Vermaken, die ten doel hebben de lange nachtwaken zonder indutten veilig door te komen, kent men niet. Alleen wordt zoo nu en dan de eentonigheid afgebroken door het luide geween van een of meer vrouwen bij den doode.

Waar de ziel van de afgestorvene is, wanneer hij pas is heengegaan, weet men niet.

§ 117. *De doodkist.* Alle standen gebruiken voor hun afgestorvenen een doodkist. Er zijn eenige gevallen, waarin geen doodkist gebruikt wordt; dit zijn die gevallen, waarin de doodsoorzaak een bijzondere magische kracht aan den dood verleent, n.l. een gesnelde persoon (zie Hoofdst. IV § 80), een aan de pokken gestorvene (zie Hoofdst. IV § 62) en een doodgeboren kind (zie Hoofdst. VI § 139).

Voor de doodkist mag men elke willekeurige houtsoort nemen, die zich ertoe leent, en bij de vervaardiging ervan heeft men geenerlei voorschriften in acht te nemen, die ten doel hebben nadeelige invloeden, die van dit werk uitgaan te paralyseeren. De kist is van uiterst eenvoudig maaksel (zie fig. 7). Men neemt een gedeelte van den boomstam, dat de vereischte lengte heeft en splijt dat overlangs in twee ongelijke helften. De grootste helft holt men uit tot de eigenlijke kist, de kleinste helft tot het deksel. Aan elk dezer deelen spaart men bij het bekappen aan de uiteinden een uitsteeksel uit, dat dienen moet om deksel en kist met behulp van rotan stevig op elkaar te binden. Den bast verwijdert men, maar overigens laat men den boomvorm geheel intact; wanneer dus de deksel op de kist bevestigd is, maakt het geheel den indruk van een stuk boomstam zonder bast. Dit is de vaste vorm der kist, onverschillig van welken stand de doode is.

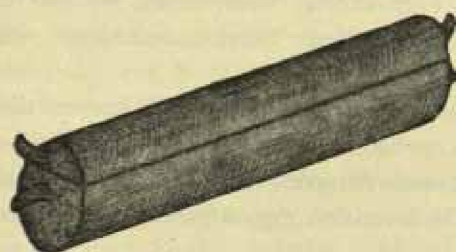


Fig. 7.

Zulk een doodkist heet bangkano mia mate, d.i. het vaartuig van een doode. Deze laatste bepaling, n.l. van een doode, voegt men er bij, omdat het woord bangka het gewone, dagelijks gebruikte woord voor het uit een boomstam gekapte vaartuig (de Mal. perahoe) is.

§ 118. *Het kisten.* Evenmin als bij het vervaardigen van de kist is men bij het kisten van den doode door bepalingen gebonden. Het lijk van een b o n t o, een vrije of een slaaf wordt in een van zijn eigen saroengs (h a w o e) gewikkeld, waarna men deze met vijf of zeven banden vastmaakt. In welk geval men vijf dan wel zeven banden gebruikt, is niet door voorschriften bepaald. Ook maakt men in het aantal banden geen onderscheid tusschen mannelijke en vrouwelijke dooden. Men geeft dezen doode niets mee in de kist, maar wel plaatst men in het lijkenhuisje (t o m b e a) allerlei voorwerpen bij de kist. Het tijdstip, waarop men den doode in de kist legt en deze sluit, is geheel onafhankelijk van den stand der zon: op alle tijden van den dag kan men dit zonder bezwaar doen.

Is de doode een m o k o l e, dan wikkelt men het lijk in een nieuwe, van vreemdelingen gekochte saroeng, zóó, dat alleen het hoofd vrij blijft. Met negen banden bevestigt men deze omhulling. Ook hier bindt men dit lijkkleed bij mannen en vrouwen met een gelijk aantal banden, en maakt men hierin dus geen onderscheid tusschen de twee seksen. Voordat men de kist sluit, legt men er nog allerlei voorwerpen in, die de gestorvene gewoon was te gebruiken; hiertoe behooren ook koperen en gouden voorwerpen.

Het aantal banden om het lijk moet noodzakelijk oneven zijn (5, 7 of 9). Want, zegt men, gebruikte men een even aantal, dan zou ook het aantal dooden even moeten worden. Het gevolg zou zijn, dat dus een van de levenden den afgestorvene in den dood zou moeten volgen.

§ 119. *Het wegbrengen.* Men kent zoowel het begraven (m o n t a n o) als het plaatsen op een stelling of in een huisje (t o m b e a) van het lijk. Hier zij alleen vermeld, dat de leden van het m o k o l e-geslacht steeds begraven worden, de andere dooden plaatst men op een stelling. Voor de gebruiken bij het wegbrengen van een gestorven m o k o l e zie men § 123. Hier is alleen sprake van degenen, die op een stelling geplaatst worden.

Bij alle ceremoniën, die er voor een doode worden uitgevoerd, is er een vrouw, die ambtshalve de leiding heeft, en die men t o n g g o l a noemt. Bijzondere eer geniet ze hier niet voor en ik ken geen t o n g g o l a, die tot den hoogeren stand behoort, in tegenstelling met de w o e r a k e. (Zie Hoofdst. IV § 65).

Wanneer nu het lijk naar de t o m b e a gebracht wordt, gaat

de tonggola voorop. Geldt het een doode uit den slaven- of gewonen vrijen stand, dan volgen degenen, die de kist op een baar dragen, of, zoo het niet te zwaar is, de man, die de kist op een kalabanti of tangkaroema (d. z. de dagelijks gebruikte draagtoestellen voor een éénmans vracht, waarbij de last op den rug gedragen wordt) op zijn rug draagt. Hierna komen zij die uit belangstelling en nieuwsgierigheid meegaan en degenen, die de gaven voor den doode dragen. Is de doode echter een man uit het bonto-geslacht of een voorvechter in den oorlog (adoelako), dan gaat er tusschen de tonggola en de doodenbaar een man, die met lans en schild gewapend is en den heelen weg over den krijgsdans uitvoert (momani, mokanta) en nu en dan den krijgskreet uitstoot. Inplaats van de lans kan hij ook een jong blad van de arenga saccharifera in de hand nemen. Is de doode een vrouw uit het bonto-geslacht, dan loopt inplaats van een man een vrouw achter de tonggola; zij heeft een versierden stok (toeko beine) in de hand en voert telkens den dans uit, dien men loemense noemt (zie voor dit laatste in dit Hoofdst. § 129 en 134).

Tevoren heeft men het lijkenhuisje in gereedheid gebracht. Het is een van licht rondhout vervaardigd huisje, waarvan de vloer 1½ tot 2 M. boven den grond staat, en dat voorzien is van een dichten, lagen wand, waarop het dak sluit. De doodkist schuift men er in en plaatst er op den vloer allerlei gebruiksvoorwerpen en wapens bij. Wanneer men den doode wil eeren plaatst men twee lange staken aan de beide uiteinden der nok schuin naar boven gericht, aan welke stokken men katoenen vlaggen van verschillende kleur (in den regel geel en wit) bevestigt. Ook met het jonge blad van de arenga saccharifera (konaoe) versiert men verder nog wel de tombea.

Wanneer alles gereed is, keeren allen weer naar het dorp terug. Hierbij heeft geen ceremonie plaats, noch heeft men zich aan eenige bepaling te houden.

§ 120. *De rouw.* Onderworpen zijn aan den rouw noemt men momali. Dit is een toestand, waarin een groep van menschen gebracht wordt door den dood óf van een lid dier groep, óf van een boven deze nauwere gemeenschap staand persoon (n.l. de mokole). Over het geheel genomen zijn de bepalingen, die aan zulk een rouw-toestand verbonden zijn, niet streng. Alleen daar, waar ze zich als 't ware samentrekken op één persoon,

zooals dit bij de weduwe van den mokole het geval is, nemen ze een streng karakter aan (zie de volgende §).

De algemeen geldende rouwbepalingen verbieden het eten van rijst aan allen, die rouwen; wie zich hieraan niet houdt. wordt krankzinnig (mekombe). Een algemeen bekend verhaal, dat dit gebod moet verklaren, luidt aldus: eens was er iemand gestorven, de familieleden waren in het sterfhuis vergaderd. Een van hen kreeg honger en krabde met de vingers rijst uit een pot, waarin de rijstkorst nog achtergebleven was. Hierdoor bleven er eenige rijstkorrels achter de nagels zitten. Toen kwam er een raaf, die de rijst van tusschen de nagels wegpikte en het duurde niet lang, of de rijsteter stierf. Sinds dien eten rouwdragenden geen rijst meer.

Verder behoort men een donker zwart of donker blauw gekleurden hoofddoek van katoen of geklopte boomschors (inike) op te hebben. Ook kan men eenzelfden doek, dien men eerst in een driehoek-vorm gevouwen heeft, om het middel dragen en wel zoo, dat een der punten op de linker dij naar beneden hangt.

Absolute stilte is niet geboden, maar aan gemeenschappelijke zangen als het metingke mag men niet deelnemen. Alle tuinwerk en anderen arbeid mag men verrichten, maar men stelle een voorgenomen huwelijk uit tot na de beëindiging der rouw (zie in dit Hoofdst. § 131).

§ 121. Strenger zijn de bepalingen, wanneer de doode tot het mokole-geslacht behoort. De eerste twee dagen mag niemand in het geheele dorp iets doen, zelfs rijststampen is verboden. Deze absolute rust noemt men mo'ia mpee. De twee volgende dagen mag men wel rijststampen, maar nog geen tuinwerk doen.

Het zwaarst drukt de rouw op de weduwe van den pas gestorven mokole. Zoodra haar man overleden is, trekt de weduwe (waloe) zich terug in een vertrekje, waar ze geheel van de buitenwereld afgesloten is. Ze mag geen werk verrichten, en ook niet den doode beweenen. Geen man mag haar zien, en de eenige persoon, die zij te zien krijgt, is een vrouw, die haar geregeld haar voedsel komt brengen. Onder geen voorwaarde mag ze haar vertrek verlaten, noch om te baden, noch om eenige andere reden. Deze strenge afsluiting noemt men metandangi, ze duurt tot aan het mehowoei (zie in dit Hoofdst. § 125).

§ 122. *Hulde aan een afgestorven mokole.* In de volgende paragrafen zullen we ons bezig houden met alles, wat de adat voorschrijft ingeval er een volbloed mokole (man of vrouw) sterft. Zulk een sterfgeval gaat niet alleen den stam of de verwanten aan, maar betrekt een veel grooteren kring van menschen in zijn gevolgen.

Zoodra het bekend is, dat een mokole gestorven is, moet iedere groep een bijdrage komen leveren. Ik gebruik hier het weinigzeggende woord «groep», omdat mij nog niet duidelijk is, waardoor elk der hieronder te noemen complexen bepaald wordt. Zulk een groep noemt men een gawe. Vooral sinds het Ned. Ind. Gouvernement de onderlinge verhoudingen zooveel verbeterd heeft, zijn eenige der vroeger bestaande gawe opgelost en zijn de individuen opgenomen in verschillende nu bestaande kampoengs. Hierdoor zijn ze nu niet alle meer nauwkeurig aan te duiden. Het bijeenbrengen der bijdragen door elk der bedoelde groepen heet melo'a.

Hieronder volgt een opsomming van alle gawe met de bijdragen, waarvoor zij te zorgen hadden. Zoo noodig heb ik tusschen haakjes de namen vermeld der tegenwoordige kampoengs, waarin de menschen nu wonen.

De To Woelanderi en To Loeria (Haloempoe'oe) leverden 100 boengkoesi gestampte rijst (inisa);
de To Molio'a 100 boengkoesi van hetzelfde;
de To Doloepo (Pandiri) 100 boengkoesi van hetzelfde;
de To Belala en To Wanga (Ensa en Soloea) 100 boengkoesi van hetzelfde;
de To Masiloe en To Tooeta (Koro Nteo) 100 boengkoesi van hetzelfde;
de To Molongkoeni en To Impo (Lembobelala, Tambalako, Wawopada, Lahoembala; Koro Walelo, Korompeeli en Koro Matantoe) 100 boengkoesi van hetzelfde;
de To Booele (Kolaka) 100 boengkoesi van hetzelfde;
de To Pa'angkaoe en To Watoe (Bente) twee buffels;
de To Walati en To Pada vier buffels;
de To Poe'oembana (Korontowoe en Era) tien stukken geklopte booomschors en tien kippen;
de To Pakambia (Tea, Temandengi, Majoemba, Ratombana) 50 blokken bijenwas (50 dopi-dopi panti);

de Karoea i Lembo moest bij zijn onderdanen gestampte rijst en kippen verzamelen; deze hoeveelheid is dus niet bepaald; hieraan moesten toegevoegd worden twee vadem donkerblauw goed (sawoe mo'ito roea ropa);

de To Moiki drie rouwhoeden, die bestaan uit gewone puntig oploopende zonnehoeden, voorzien van een donkeren sluier en versierd met kralen, gekleurde stukjes goed en dgl.;

de To Oeloe Oewoi (Doloepo, Baloengkere en Oendoro) brachten een onbepaalde hoeveelheid van curcuma (lo'ia), koening (koeni), kippen en boengkoesi met gestampte rijst;

de To Noeha (Sorowako) leverden de ijzeren werktuigen om de pop, welke men op het graf plaatst en die misa heet, te vervaardigen; deze ijzeren voorwerpen (owoe: kapmes, pa'o: bijtel, pagoro: hout-priem, piso: mes) noemt men de pandiri (d.i. «voorbeeld»); het komt mij voor, dat hier verspringing van beteekenis heeft gehad: de pandiri zal wel een pop geweest zijn, maar later heeft men het vervaardigen van de eigenlijke pop aan de To Peloea (Tingkea'oe) opgedragen en leverden de To Noeha alleen nog maar de werktuigen ervoor, op welke werktuigen nu ten onrechte de de naam van pandiri overging;

de To Ponda (Solonsa en Oengkaea in het Boengkoesche) moesten 40 boengkoesi gestampte rijst brengen, alsmede 40 kippen en 40 eieren van den strandvogel, dien men mbomoea noemt (Ternataansch: momoea);

de lieden van Bahonsoeai leverden een niet vastgestelde hoeveelheid suiker van de arenga saccharifera en kinaa melene;

de To Kalae en To Watambajoli, die nu over het land verspreid wonen, brachten nog 5 boengkoesi met gestampte rijst en 3 kippen bijeen;

tenslotte leverde het bonto-geslacht nog een buffel, welke beleefdheid het mokole-geslacht op dezelfde wijze beantwoordde, wanneer er een bonto gestorven was.

§ 123. Voor het bijeenbrengen van bovengenoemde bijdragen heeft men eenigen tijd noodig. Het lijk kan niet al dien tijd boven den grond staan. Daarom gaat men na vijf of zeven nachten over tot de begrafenis, die een in alle opzichten voorloopig karakter draagt.

Hij lijk is in een goedsluitende kist gelegd, die geheel denzelfden vorm heeft als die van een Moriër uit een der lagere

standen (zie in dit Hoofdst. § 117). Wanneer nu het lijk uit het huis gebracht moet worden, breekt men een gedeelte van een der zijwanden uit en maakt een geleidelijk afloopende, breede loopplank tot op den grond. Dicht bij deze loopplank bindt men een buffel stevig aan een paal vast. Het nu volgende heb ik op twee wijzen zien uitvoeren. Te Tioe liep een vrouw naast de doodkist, die door mannen langzaam de loopplank afgedragen werd. In haar rechter hand had ze een oorlogslans, de linker legde ze op de kist. Naast den buffel gekomen, dien men vlak tegen de loopplank vasgebonden had, stak ze hem drie malen met de lans boven in den rug. Hierop bracht men de kist weer verder.

Te Sampalowo stond de buffel een 15 M. van de loopplank stevig vastgebonden. Toen de kist de loopplank afgedragen was, zette men haar op den grond. Van een rij mannelijke familieleden, die hand aan hand stonden, legde de eene uiterste de hand op de kist, terwijl de andere uiterste (in dit geval de oudste broer van de weduwe) met een zwaard den buffel een houw in de dij gaf.

Tevoren heeft men een groote draagbaar vervaardigd, waarop met behulp van doeken een vertrekje is gemaakt. Op deze draagbaar, de k a n d a w a r i, zet men nu de kist. Uitsluitend vrije onderdanen (p a l i l i) moge deze draagbaar vervoeren. Onder luid geroep en geschreeuw tillen een onnoodig groot aantal mannen de baar op. Intusschen hebben ook eenige klaagvrouwen met donkere doeken over hun hoofd op de baar plaats genomen.

Behalve de vrouwen zitten er ook nog een paar mannen op, die elk een schaal met rijst bij zich hebben. De gepelde rijstkorrels zijn eerst in een pot gepoft, zoodat ze opengebarsten zijn (i n i s a b i n o t e); deze rijst heeft men voor een deel wit gelaten, voor een deel geel gekleurd. Het is zulke rijst nu, die de mannen rondstrooien, zoowel over de baar als voor- en achteruit over de menschen. Dit heet m o r a w o b o t e.

Ten slotte is er nog een eigenaardigheid op te merken. Men heeft een lange reep katoen, geel en wit, die aan elk der uiteinden aan den top van een bamboe-staak bevestigd is. Twee mannen houden ieder een staak vast en loopen elk aan één zijde der draagbaar, zoodat zij het gespannen katoen als een langen, smallen hemel in dwarsche richting over de doodkist houden. Dit eereteeken heet l a e a.

Beide werkzaamheden, zoowel het morawo bote als het dragen van de laea, zijn voorbehouden voor de To Kangoea, die tegenwoordig in het dorp Maralee wonen.

Ergens buiten het dorp heeft men een grooten kuil gegraven. Bij deze plek aangekomen, laat men de doodkist er in neer. Met steenen en houten wordt ze zoo gestut, dat ze stevig ligt. De kuil wordt niet gevuld met aarde, maar men vervaardigt een houten vloer op de hoogte van het aardoppervlak. Hierop maakt men nog een dak boven dit graf, zoodat er een huisje ontstaat, dat ongeveer vier M. in het vierkant is

§ 124. In dit huis neemt een grafwacht zijn intrek. Deze bestaat uit tien personen: twee vrouwen en acht mannen. Van deze vrouwen heet de eene waloe en de andere haar gezellin (walino). Alle zijn slaven van den mokole en worden onitoe («geest», «doodenziel») genoemd.

De twee vrouwen blijven onafgebroken op het graf wonen. De mannen echter gaan om beurten hun kost bij de onderdanen van den mokole ophalen. Niemand mag aan zulk een onitoe iets weigeren: vraagt hij rijst, dan geeft men 't hem, vraagt hij een kip, men weigert ze hem niet. Gedurende dezen tijd is geslachtsgemeenschap hun ten strengste verboden; op overtreding van dit verbod staat onverbiddelijk de doodstraf.

Deze grafwacht nu blijft intact, totdat het mehowoei gevierd is (zie de volgende §). Hierna keeren de gewezen onitoe tot het gewone leven terug. Zij nemen hun plaats weer in als te voren, zonder dat iets aan hun maatschappelijke positie is veranderd.

Wij hebben reeds eenige malen de gelegenheid gehad op te merken, dat de bonto in alles de gewoonte van het volk (palili) volgt; maar men heeft toch hier en daar naar het voorbeeld van den mokole de ceremoniën ingewikkelder gemaakt. Zoo ook hier. Het stoffelijk overschot van een bonto wordt op een stelling geplaatst. Maar nu voegt men hier een grafwacht bij. Uit de slaven van den bonto worden een man, een vrouw en een kind, die volstrekt nog niet één gezin behoeven te vormen, aangewezen om in het lijkenhuisje (tombea) te wonen. De man en de vrouw mogen niet als gehuwden leven op poene van gedood te worden.

Zij moeten overdag in de tombea blijven, maar als de zon ondergegaan is, mag de man in de nabijgelegen dorpen hun

kost gaan vragen. Ook hem mag niets geweigerd worden, maar doordat hij met het lichtworden weer in zijn huisje moet zijn, kan hij zijn strooptochten niet ver uitstrekken. Maar elk dier, wild of tam, dat de tombea nadert, mag hij met de lans werpen en zoo trachten het buit te maken. Met menschen, die dichtbij komen, mogen de grafbewakers wel spreken. En zij dragen ook geen bijzonderen naam (onitoe of iets derg.).

Met het metewoesoe (zie in dit Hoofdst. § 126—129) komt ook voor deze grafwachters het eind van hun afzondering. Ook zij hernemen hun plaats weer in de samenleving geheel als voordien.

§ 125. In oude tijden was het de gewoonte om, wanneer de voorloopige begrafenis plaats gehad had, er op uit te trekken ten einde een menschenhoofd te bemachtigen. Eerst wanneer men hierin geslaagd was, konden de verdere ceremoniën hun beloop hebben.

Hetzij men nu een hoofd gaat halen of niet, in ieder geval verloopen er eenige maanden, voordat de in § 122 genoemde bijdragen verzameld zijn. Bovendien moet den menschen van Peloea (nu wonend in het dorp Tingkea'oe) de tijd gegeven worden om met behulp der van Sorowako afkomstige pandiri de misa te vervaardigen. Deze laatste is een levensgroote pop van hout, die men geheel aankleedt. De te gebruiken houtsoort is willekeurig. Voor de haren gebruikt men de zwarte, paardehaarachtige stof, die men van den stam der arenga saccharifera neemt (kamboeka) (Mal. idjoek).

Wanneer nu alles gereed en verzameld is en de mokole-familie heeft zelf ook nog twee buffels bijgedragen, gaat men over tot de reeks van ceremoniën, die men mehowoei noemt (de stam howoei beteekent: «een kuil met aarde volstorten, opvullen»; hier dus gebruikt in de beteekenis van: «de grafkuil met aarde aanvullen»). Hoe heel vroeger deze plechtigheden verliepen, weet men nu niet meer. De religieuze kern der handelingen ziet men nu echter in het reciteeren van Koran-verzen door een Mohammedaanschen goeroe (mobasa koera'ani), die daartoe gehuurd wordt.

Doordat ik dit mehowoei nog nooit meegemaakt heb, kan ik er geen juiste beschrijving van geven en moet me ertoe bepalen eenige elementen naar voren te brengen.

In de eerste plaats dan worden de verzamelde buffels geslacht.

Volgens een vasten regel verdeelt men nu deze dieren en wel als volgt:

degenen, die de misa gemaakt hebben, krijgen een dij;

de To Noeha krijgen een dij en een zij (dus een halven buffel, uitgezonderd den kop);

de To Oeloe Oewoi krijgen een achtereind (poerino) van een buffel;

de Karoea i Lembo krijgt een draagmand (basoe) vol vleesch;

aan de grafwacht vallen alle koppen ten deel;

hij, die bij de begrafenis den buffel een houw in de dij gegeven heeft (montida ambaoe) krijgt ook een dij;

de To Kangoea, die bij de begrafenis de laea gedragen hebben, krijgen een hals;

de Mohammedaansche goeroe, die gereciteerd heeft, krijgt ook een hals, maar dit is slechts een rudiment van de belooning, die hem vroeger ten deel viel; eertijds toch kreeg hij een heelen buffel of ook wel een slaaf;

ten slotte ontvangen allen, die op het graf gewaakt hebben, een deel, terwijl de rest gemeenschappelijk gegeten wordt.

Bij deze gelegenheid wordt het graf met aarde aangevuld. De grafwacht wordt opgeheven en vervangen door de misa. Deze misa wordt eerst in het huis van den overledene gebracht en daar in een door doeken afgeschoten ruimte geplaatst. Drie dagen blijft hij daar, in welken tijd de Mohammadaansche goeroe bij tusschenpoozen Koranverzen reciteert. Dan plaatst men hem op het graf, waar bij blijft tot het eerstvolgende groote doodenfeest (woke). De weduwe mag nu weer uit haar vertrek komen en keert zoo tot het dagelijksch leven terug. Maar hertrouwen mag ze nog niet; daartoe moet eerst het doodenfeest achter den rug zijn, d. w. z. daartoe moet de doodenziel eerst definitief in het zielenland zijn aangekomen.

§ 126. *Tewoesoe.* Het tijdstip, waarop men het kleine doodenfeest (tewoesoe) viert, wordt bepaald door verschillende omstandigheden. Wanneer men de benoodigde rijst, arak en rijstebier (pongasi) alsook het te slachten dier spoedig bijeen heeft, kan men ook met het doodenfeest spoed maken. Wil de weduwe of de weduwnaar gauw hertrouwen, dan dringt hij of zij op haast aan, want voordat het doodenfeest achter den rug is, kan van hertrouwen niets komen.

In het algemeen kan men zeggen, dat er in Mori en Malili

twee soorten van doodenfeesten in zwang zijn, die echter geen essentiëele verschillen vertoonen. Het eene doodenfeest is in gebruik bij de stammen der To Watoe (in de Lembo), der To Padoë en To Karoensi'e (de twee laatsten in de onderafd. Malili). De kern van dit doodenfeest bestaat hierin, dat de wolia mpoe'oe, de priesteres, de ziel van den afgestorvene geleidt naar het doodenland; deze ceremonie heet bij de To Watoe meteo. In dit geval is het zielenland een bepaalde, met name genoemde plaats, namelijk de berg Ponteoa of Wawonangoe bij Tinompo. Het andere doodenfeest is in gebruik bij alle stammen van Boven-Mori en ook te Tinompo en Sampalowo. Dit is het metewoesoe, dat zijn beteekenis heeft meer in de handelingen, die verricht worden, dan in hetgeen de tonggola reciteert. Waar nu degenen, die meteo, precies weten, waar de doodenzielen heen gaan en den weg erheen aanwijzen, weten zij, die het tewoesoe uitvoeren niet anders te vertellen dan dat de doodenzielen wonen in de spelonken, waar men de beenderenkistjes bijgezet heeft. Te Tinompo echter heeft men de twee elementen vereenigd, en krijgen we dit beeld: men voert de tewoesoe-riten uit, maar meent toch, dat de dooden op de Ponteoa hun verblijfplaats vinden.

Zoowel te Tinompo als te Sampalowo ontleent men de gebruiken bij het doodenfeest, zoowel bij het kleine (tewoesoe) als bij het groote (woke), aan de Boven-Moriërs. Te Tinompo houdt men zich meer speciaal aan de gebruiken der To Molongkoeni of die der To Impo. In het hieronder volgende zal ik hier en daar een aanvulling geven uit hetgeen ik speciaal van de To Molongkoeni weet, en dit ook aangeven. In de eerstvolgende paragrafen handelen we dus over het kleine doodenfeest (tewoesoe) om daarna een overzicht te geven van het groote doodenfeest (woke).

§ 127. Voor een slaaf of een gewonen vrije maakt men niet veel omhaal. Hier volgen nu de opeenvolgende gebeurtenissen, de tewoesoe «in a nutshell». Voordat men 's morgens naar de tombea (lijkenhuisje) gaat, slacht de tonggola de z.g.n. manoe sala. Dit is een willekeurige kip, die aan de doodenziel den weg moet wijzen op haren tocht naar het zielenland. De lever en een beetje van het vleesch kookt men en neemt dit mee naar de tombea. Daar aangekomen geeft de tonggola den doode een spijsoffer en opent daarna de kist. De been-

deren worden zoo noodig een beetje schoongemaakt en dan met een reep geklopte boomschors (inike) tot een bundel samengebonden. Men kleedt dit pakket verder niet aan, maar brengt het over naar een dichtbij opgeslagen hutje, de patande. Hier zet men den beenderenbundel tegen den wand leunend overeind en geeft den doode weer een spijsoffer. Dit alles gaat in stilte, zonder eenigen omhaal.

Wanneer de zon al laag staat, neemt een vrouw het bundeltje beenderen weer in een draagdoek en brengt men het naar de ratoa, een hutje, dat vlak buiten het dorp opgeslagen is. Ook daar zet men het weer overeind, geeft het een spijsoffer en als het tegen zonsondergang gaat, verlaten allen de ratoa om thuis te gaan eten en slapen, op deze wijze het beenderenbundeltje een nacht geheel onbewaakt latende. In het huis van dengene, die de tewoesoe geeft, eet en drinkt men gezamenlijk, maar van gemeenschappelijken zang of reidans mag geen sprake zijn.

Den volgenden morgen om ongeveer tien of elf uur worden de beenderen naar de rotsen (poe'oe wasoe) gebracht. Tevoren hebben de mannen een kistje van een harde houtsoort gemaakt, de tolo'ea. Een man draagt het leege kistje, een willekeurige vrouw de beenderen, eenige andere mannen en vrouwen de gaven voor den doode en zoo gaat het gezelschap, vooafgegaan door de tonggola, naar de rotsen. Daar aangekomen legt men de beenderen in het kistje, bindt het deksel er vast om en schuift het kistje nu onder een afhangenden steen of in een spleet.

Bij deze tolo'ea plaatst men nu de gaven, die men den verzamelnaam pakale geeft. Deze bestaan in de eerste plaats uit een kleine, willekeurig gekleurde kip, die men slacht; verder uit een vrouwendraagmand (baki) met twee bossen onontbolsterde rijst, tien stukjes van het geslachte dier (varken of buffel) aan een eindje rotan geregen, een gevlochten zakje (dompipi) met gestampte rijst, een flesch rijstebier (pongasi), een flesch arak en dan verder nog een slaapmatje (oempeo), een regenmatje (boroe) en een genaaiden zak voor de sirih-pinang ingrediënten (kadoe-kadoe). Na dit alles gedeponeerd te hebben gaan allen naar het dorp terug.

De terugkeerenden mogen echter niet zonder meer het dorp weer ingaan. Aan den ingang van het dorp staat iemand met

een bamboe-koker (ahi) met water in de hand. Aan den mond van den koker heeft men een prop van gras gestoken en in het midden van deze prop bevindt zich een ei. Al het water, dat men door deze luchtige prop heen uit den koker schenkt, vloeit langs dit ei. Elk dergenen, die mee geweest zijn naar de poe'oe wasoe, plukt dicht bij het dorp gekomen een willekeurig boomblad en houdt dit in de hand. Gekomen bij hem, die het watervat hanteert, werpt men het blad weg en wascht de handen even in het water, dat uit den bamboekoker gegoten wordt. Hierna kan ieder vrij het dorp ingaan en het dagelijksch leven hervatten.

Als laatste veiligheidsmaatregel heeft twee nachten na elke tewoesoe het mekoekoemboe plaats (zie in dit Hoofdst. IV § 66). Het zou kunnen zijn, dat de doodenziel de levenskracht van iemand had meegenomen. Daarom moet de woerake (priesteres) die zoo noodig terug gaan halen. Onverschillig van welken stand de doode mocht zijn, nooit zal men het mekoekoemboe achterwege laten.

§ 128. Geldt het doodenfeest een voornamer persoon, dan durft men de handelingen niet in zoo snel tempo op elkaar te doen volgen. Men neemt meer voorzorgen om den overgang van den toestand van nauw contact, waarmede de levenden tot heden nog met den doode verbonden waren, tot dien van verbroken gemeenschap zoo geleidelijk en gevaarloos mogelijk te maken.

Is de doode nu een der dorps- of stamgrooten (mokole inia of mokole palili), dan brengt men de beenderen, na ze uit de kist genomen te hebben, naar de patande en kleedt ze daar aan. Het bundeltje beenderen wordt omwikkeld met doeken, de schedel wordt als een hoofd op den bundel bevestigd, met een witten doek overtrokken en van een geteekend gezicht voorzien. Beenen maakt men er niet aan, maar wel armen; is de doode een man, dan doet men aan deze armen vier witte schelpringen (boeso) boven de ellebogen; was de overledene een vrouw, dan tooit men de armen van den pols tot aan den elleboog met dunne koperen ringen (mala). Het hoofd van een mannelijke pop wordt versierd met de talisi-lisi, sanggori en kokali; dat van een vrouwelijke pop met de tali tinandoe, alle versierselen, die alleen nog maar bij het groote doodenfeest door de menschen gedragen worden.

De talisi-lisi is een lange, smalle doek van rood en geel katoen, die aan het eene einde over een drie à vier dM. lengte van een koordachtige roode franje voorzien is. Deze doek wordt door de mannen gebruikt om de twee volgende voorwerpen op hun hoofd te bevestigen. De sanggori is een geel-koperen krul, die den vorm heeft van een paling, met bij den kop een paar kleine franje-achtige kieuwen. (Zie fig. 8.) De kokali tenslotte is een lange pluim, die gemaakt is van kleine kippenveertjes, die aan een stuk veerkrachtige bamboe of rotan regelmatig bevestigd zijn. Ze doen wel denken aan de instrumenten, waarmee wij lampeglazen, reageerbuisjes e.d. schoonmaken. De tali tinandoe wordt door geen levende gedragen. Ze doet denken aan een kroon, bestaande uit opstaande, peuterige versierinkjes.



Fig. 8.

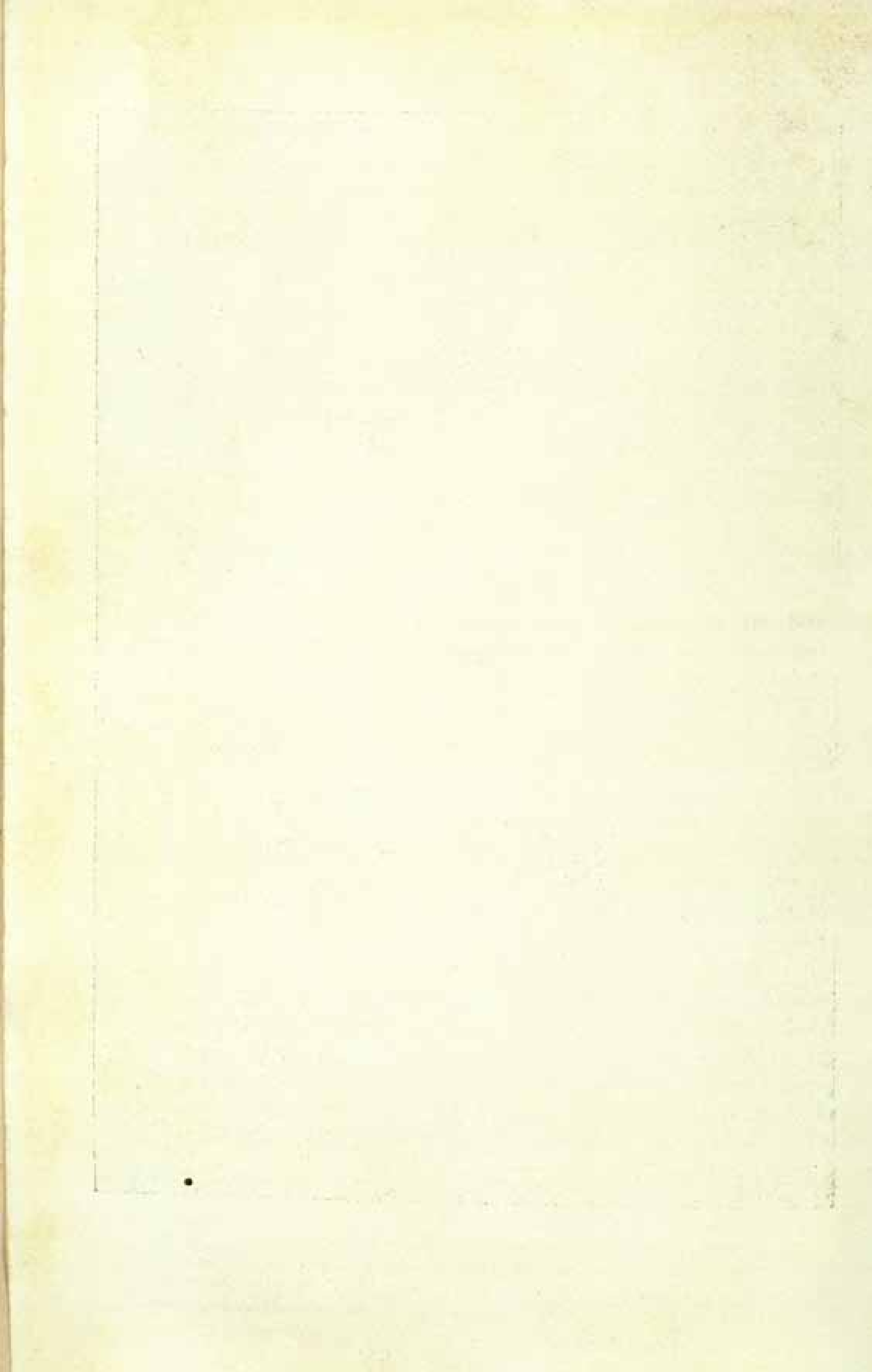
Is nu de doodenpop op deze wijze opgetuigd, dan zet men haar overeind tegen den muur en geeft haar een spijsoffer. Onderwijl is men begonnen met op trommels en gongen te slaan (montombori). Men blijft hier gezamenlijk een heelen nacht en waakt.

Bij de To Molongkoeni is men nog bedachtzamer. Wanneer de tonggola daar de beenderen uit de kist genomen heeft, brengt ze die niet onmiddellijk naar de patande (het in § 127 reeds genoemde hutje), maar laat ze eerst nog een nacht in de tombea liggen. Ze gaat naar huis terug en reciteert dien avond een litanie om de doodenziel te roepen; dit noemt men mepoepoesi. In hoeverre de hier weer te geven zang volledig is, kan ik niet zeggen, maar terwille van eenige belangrijke trekken erin geef ik hem hier met vertaling weer:

Petimombo wolienggoe,	Doe mij leunen, mijn geleidster;
petimbawo akoe.	zet mij overeind.
Ndi iroto loewoe lopi	Hier zijn alle opgevouwen
bana mohali;	mooie goederen;
sawi i lopiano	boven op 't gevouwene
piso nggilli'oleo.	'n mes met witte gangen.
Ponsoeanggoe oeole,	't zijn mijn buigers van 't gras,
ponsolenggoe sala.	't zijn mijn effeners van 't pad.
Akoe mehoemawe'o	Ik heb wel gevonden
oewoi pombali'a;	't water van de geesten;



Een vrouw bezig met loemense (schuifeldans uitvoeren), terwijl ze een mannelijke doodenpop draagt. Aan deze doodenpop is duidelijk zichtbaar: de sanggori, kokali en talisi-lisi op het hoofd, het witte masker, waarop met houtskool oogen, neus en mond zijn geteekend, en de wit schelpen ringen aan den bovenarm. De vrouw heeft een sawoki in de rechterhand.
(Hoofdst. VI § 128 en 134).



akoe mandoeri'o	ik heb mij erin gebaad
mewoete ndonoeana.	op mijn weg naar 't geestenland.
Akoe mehoemawe'o	Ik heb toen gevonden
raha me'ato wasoe	huizen met een steenen dak
laro wasoe betoeë.	tusschen de maanrotsen.
Ka'oroeono iakoe	Den tweeden keer werd ik
nantawani;	een geleidegeest (of: «een gevangene»?);
iakoe pande-pande,	ik werd toen bedreven,
iakoe tinetena.	ik werd toen een afgezant.

Hier noodigt de *tonggola* den geest van den afgestorvene uit om zich onder haar geleide te stellen. Zij biedt eenige geschenken aan, die als 't ware den weg moeten banen door de hooge alang-alangvelden. Dan beroept ze zich er op, dat ze geen vreemde is in het land der dooden, maar haar bekwaamheid als geleidster in de praktijk heeft geleerd. Eerst den volgenden dag brengt de *tonggola* de beenderen uit de *tombea* naar de *patande* over.

§ 129. Hervatten wij het verhaal van de *tewoesoe* te Tinompo, dan zien wij, dat de aangekleede doodenpop den volgenden dag tusschen tien en elf uur 's morgens naar de *ratoa* overgebracht wordt. Deze is dan veelal op het huiserf inplaats van buiten het dorp gebouwd.

Bij de *ratao* gekomen neemt de *tonggola* de doodenpop in een slendang, een doek, die over één schouder geslagen is. Ze zelf heeft een saroeng aan, die boven de borsten is vastgemaakt; op haar hoofd draagt ze den gelen, veelal versierden band, dien men *bomboni* noemt, aan haar zij prijkt een zwaard, waaraan kleine belletjes (*bangkoela* en *dio-dio*) rinkelen, boven haar beide enkels zijn twee zware koperen ringen (*langko*) aangebracht. Terwijl ze met haar linkerhand de doodenpop vasthoudt, heeft ze in haar rechter een stok, waaraan een dichte bos van bokkenharen bevestigd is (de *sawoki*). Terwijl men nu op gong en trommel slaat, danst zij op den grond met korte schuifpasjes rond.

Heeft dit een korten tijd zoo geduurd, dan loopt de *tonggola* met de pop drie maal om de *ratoa* in de richting, waarin men een moer aandraait. In de *ratoa* heeft men een varken gelegd, en buiten staan mannen klaar, die een kip in de hand hebben.

Zoodra er drie gangen afgeloopen zijn, hakken deze mannen evenveel kippen den kop af als er doodenpoppen zijn. Dan steekt een man het varken een wond in de zij; met het uitstroomende bloed stipt hij eerst de doodenpoppen bij de kin aan, en daarna elk der naaste bloedverwanten van den doode of de dooden. Hierop maakt men het varken geheel af en plaatst de pop in de ratoa. Aanhoudend slaat men op trommen en gongs, en ook dezen nacht slaapt men niet.

Den volgenden dag brengt men de beenderen naar de poe'oe wasoe als reeds beschreven is. Een man gewapend met lans of schild, of met een jong blad der arenga saccharifera tandakt voor den stoet uit.

Wanneer men de tewoesoe voor een bonto in optima forma wil vieren, dan onderscheidt dit riten-complex zich in twee punten van het boven-beschrevene. In de eerste plaats heeft bij de overbrenging der doodenpop van de tombea naar de patande het montida ambaoe plaats. Een buffel staat aan een paal stevig vastgebonden; een man neemt de doodenpop in een doek van de draagster over en geeft den buffel met een zwaard een houw in de dij (verg. in dit Hoofdst. § 123 en § 134) Hierop wordt de buffel afgemaakt en de pop in de patande geplaatst.

In de tweede plaats brengt men den volgenden dag de doodenpop van de patande niet naar de ratoa, maar in huis, waar ze drie dagen blijft staan in een met doeken afgeschoten ruimte (vgl. hetgeen medegedeeld is omtrent de misa in § 125). Deze wijze van handelen noemt men winoei ntoeli. Gedurende deze drie dagen heeft er niets bijzonders plaats. Na afloop hiervan brengt men de beenderen naar de poe'oe wasoe.

§ 130. *Het zielenland.* Het kleine doodenfeest heeft ten doel de dooden-zielen los te maken van het land der levenden en hen uit de gemeeenschap der levenden over te brengen in die der dooden. Wanneer de tonggola bij de To Molongkoeni de doodenpop te eten geeft in de patande, dan zegt ze: Iko, henoe mate, leinie koeto toemalekoko pakamoe; kȧ oesako'o, ka oepewoete ntonoeana; ka oelimba kamito.

Gij, die dood zijt, vandaag (nu) bied ik u uw voedsel aan; dat ge 't neemt, dat ge naar 't zielenland gaat en ons vergeet.



Een vrouw bezig met loemense (schuifeldans uitvoeren), terwijl ze een vrouwelijke doodenpop draagt. Aan deze doodenpop zijn duidelijk zichtbaar: de tali tinandoe op het hoofd, het op wit katoen geteekende gezicht en de koperen armbanden aan de onderarmen. De vrouw houdt een sawoki in haar rechterhand. (Hoofdst. VI § 128 en 134).

Men wenscht dus niet anders dan afsnijding der tot heden nog nauwe gemeenschap.

Omtrent de reis naar het zielenland heeft men te Tinompo een zeer vaag idee. Men weet, dat niemand 't er goed afbrengt, wanneer hij geen kip meekrijgt. We hebben reeds gezien, dat daartoe een kip geslacht wordt, waarvan men de lever en wat vleesch kookt en in de tombea den doode aanbiedt. Een andere zegsvrouw vertelde me, dat deze kip geheel met huid en haar verbrand wordt.

Ook omtrent het verblijf in het zielenland zijn de voorstellingen verward. De een beweert, dat er een slang op de Ponteoa (het zielenland) woont, de ander heeft nog nooit van zooiets gehoord. Iemand vertelt, dat een witte geest, Koloko geheeten, op den top verblijf houdt, maar een andere deskundige zegt, dat 't niet waar is, want dat hij er niets van weet. Maar hierin stemt men wel overeen, dat er bovenop de Ponteoa een meertje is, waarin een klopplank om boomschors tot kleedingstof te bewerken van koper verzonken is.

Intusschen waren de dooden in vroegere tijden niet in zoo groote geheimzinnigheid gehuld. Er was een tijd, dat levenden en dooden vrij met elkaar verkeerden. Maar hieraan kwam ook een eind. Want eens ging een levende rijst koopen bij een doode. Toen de doode in zijn rijstschuur wilde klimmen, zei hij tot den op den grond staanden mensch: «Wanneer ik in de rijstschuur ben, moogt ge niet naar boven kijken.» De levende hield zich echter niet aan dit gebod. Hij keek op en voordat hij er op bedacht was, riep hij uit: «Binombani kompomoe», dit is: «Uw buik is van een onafgewerkt regenmatje». Onmiddellijk braken de dooden nu hun gemeenschap met de levenden af. Van dien tijd af kunnen niet alleen de levenden de dooden niet meer zien, maar is het ook veel moeilijker geworden voor de pas gestorvenen om in de gemeenschap van de overleden familieleden over te gaan.

§ 131. *Het einde van den rouw.* Wij weten, dat de rouwdragende als teeken van zijn toestand een donkeren hoofddoek op heeft, en het hem verboden is gekookte rijst te eten. Wanneer nu de beenderen naar de poe'oe wasoe gebracht zijn en hiermede de tewoesoe gesloten is, moet er ook een eind gemaakt worden aan den rouwtoestand. De handeling, die hiertoe dient, heet moloeda pomali.

Van de poe'oe wasoe teruggekeerd, neemt de tonggola een mes in de hand, schept op de punt ervan een beetje gekookte rijst, raakt hiermee eerst de lippen van den rouwende aan en duwt dan met deze mespunt den donkeren hoofddoek (pomali) van het voorhoofd achterwaarts van het hoofd af. Van nu afaan is deze rouwdragende geheel van de rouwbepalingen ontheven.

Dit is vooral voor de weduwe een verlossing, want nu mag ze weer hertrouwen. Zoolang de tewoesoe nog niet gehouden is, mag ze niet aan trouwen denken, omdat ze gedurende dien tijd nog door het huwelijk aan den overleden echtgenoot verbonden gedacht wordt. Zou ze toch tot dien stap overgaan vòòr den tijd, dan worden zij en haar nieuwe echtgenoot door de familie van den overledene beboet (kiniwoe). Zij worden gestraft met de helft der boete voor overspel, n.l. vier buffels. In dit geval mogen ze echter volstaan met de betaling van de toedoeno voor alle vier de buffels (zie Hoofdst. III § 51).

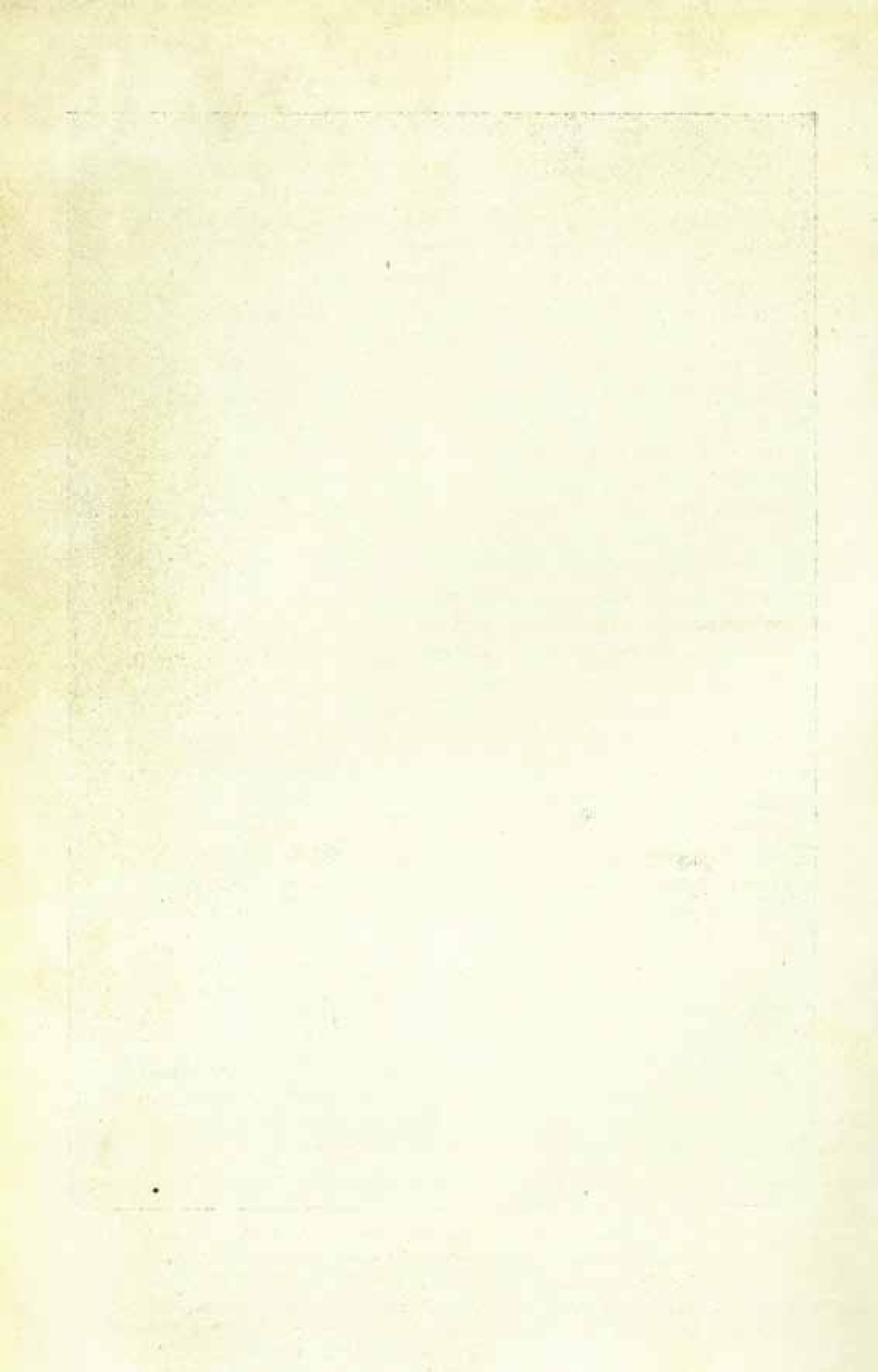
Doordat principieel het trouwen van meer dan één vrouw voor een man niet verboden is, spreekt het vanzelf, dat een weduwnaar aan genoemde beperking niet gebonden is. Wanneer hij trouwt vóór de tewoesoe van zijn overleden vrouw, kan hem geen boete opgelegd worden.

§ 132. *De woke.* Wanneer wij ons afvragen, welke bedoeling men met het woke-feest heeft, moet ons in de eerste plaats duidelijk voor den geest staan, dat de riten van dit feest alleen uitgevoerd worden voor en met die dooden, voor wie men de tewoesoe reeds gevierd heeft. Met andere woorden de woke heeft betrekking op hen, die reeds in het zielenland wonen. Terwijl het geen zin zou hebben de tewoesoe voor eenzelfde persoon voor een tweeden keer te houden, worden belangrijke dooden meer dan eens op een woke-feest gebracht. Zoo werd in Januari 1921 te Sampalowo een woke geopend, waarop ook de bekende vorst Maroendee, die in 1907 in zijn strijd tegen het Gouvernement gesneuveld is, ten tooneele verscheen; dit was voor hem nu de vijfde keer.

De beteekenis nu van dit feest ligt hierin, dat de menschen op de aarde en de dooden uit het zielenland tijdelijk in nauw contact met elkaar komen. Uit dit contact vloeit een versterking van de levenskrachten voor mensch, dier en plant voort. Binnen niet te lange tijdsruimten behoort men telkens weer zulk een feest te vieren, om te zorgen, dat de rijstoogst goed blijve.



Een hoek van den vloer, waarop de schuifeldans en de doodenzangen plaats hebben. Men merkt hier op, dat de vloer zelf van rondhout vervaardigd is, aan elk der vier zijden omzoomd door één lange plank. Op deze plank hebben de dansen en reien plaats. Op dit plaatje zijn vrouwen bezig met hunne doodenpoppen te dansen (loemense). Men ziet de lange pluimen (kokali) der mannelijke poppen. (Hoofdst. VI § 133 en 134).



Uit de volgende beschrijving zal echter blijken, dat zulk een feest hooge kosten met zich brengt. Het is dan ook regel, dat een der grooten zulk een woke opzet en anderen er zich bij aansluiten. Hij, die de voornaamste feestgever is, heet oemboe woke (»eigenaar van de woke«). Hij laat een groot tijdelijk huis bouwen, de raha wokea, waarin de vele gasten ontvangen kunnen worden, en waarin hij dan met zijn gezin ook tijdelijk verhuist. Wanneer de woke gesloten is, keert hij weer in zijn gewone huis terug. De duur van zulk een woke is verschillend. Hoe langer hij duurt, hoe meer hij kost. Het woke-feest, dat ik te Tinompo zag, werd begin Mei geopend en eind Augustus gesloten. De laatste woke te Sampalowo opende men eind Januari en sloot men begin Augustus. Een vastgestelden tijdsduur kent men dus niet, maar enkele maanden moet men er toch voor rekenen.

§ 133. De openingsritus heet mobosi tengke. Op een daartoe bepaalden dag komt tegen den avond de tonggola het woke-huis binnen en gaat naar een van de wanden in het huis, die dicht bij de trap is. Daar gaat ze zwijgend mompolendo minama a mpoe'oe apari, d.i. een sirih-pinang offer brengen aan den voet van de wand. Op den vloer legt ze twee of vier stukken opgevouwen gekleurd katoen (lipa) neer, z.g. kains, die men van de handelaars koopt. Hierop legt ze haar sirih-pinang offer. Dan verlaat ze het huis en gaat buiten op den grond gehurkt zitten, met het gezicht naar het woke-huis gekeerd en dreunt haar aanroep op (mengongo), die in het kort aldus luidt:

Kami mpokontea komioe, tonoeana;	Wij versterken u, doodenzielen;
Komioemo mehawa i rodoha,	Komt gij in huis,
Ka ipokomadoo kamino.	Opdat ge ons gezond maakt.

Wanneer de tonggola op deze wijze aan de dooden de plannen der menschen medegedeeld heeft, gaan allen, die daaraan mee willen doen, in het woke-huis een zang uitvoeren, wat men metalo noemt. Dit moet men vier avonden aaneen in het huis doen, of, wanneer de deelname te groot blijkt te zijn, mag men den zang ook onder het huis op den grond uitvoeren. Men zegt dan:

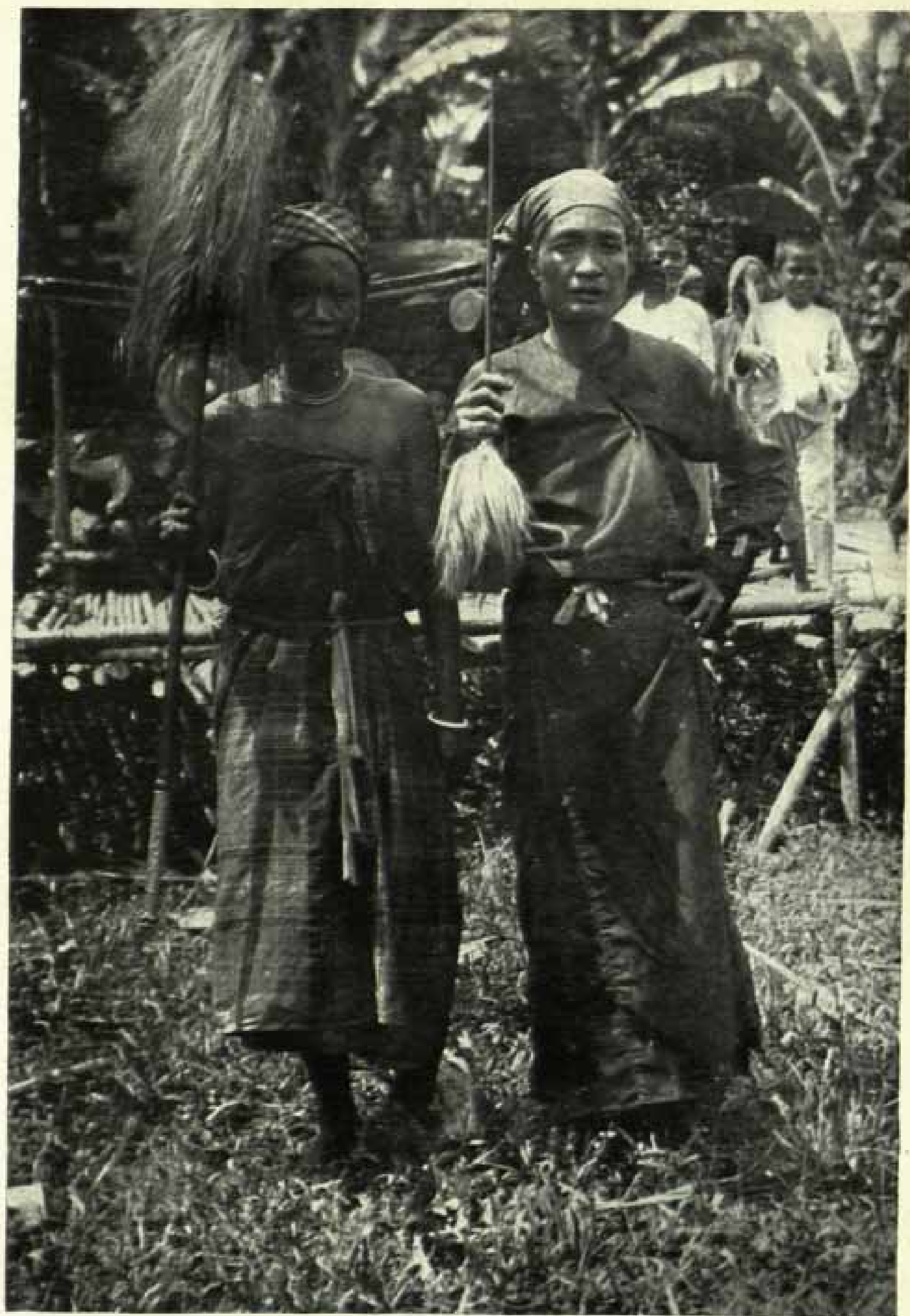
O, waindo, monsiwi ka tontoewoe.	O, heb meelij, wij vragen dat wij leven.
O, waindo, monsiwi mbine'oewa.	O, heb meelij, wij vragen goeden tuinoogst.

Op deze wijze maakt men zijn wenschen bekend; wij zien in deze zangen duidelijk de bedoeling van de woke. Na de vier eerste avonden mag men deze zangen ook vrij op het open veld zingen.

Een willekeurig aantal avonden zingt men aldus. Intusschen worden de toebereidselen voor het hoogtepunt van het feest gemaakt. In de eerste plaats vervaardigt men een vloer van dun rondhout. Deze is ½ à 1 M. boven den grond verheven. Hij is vierkant en kan een vrij groot oppervlak hebben; die van Sampalowo schat ik op 10 à 12 M. in het vierkant. Aan elk der zijden ligt een lange plank. Deze vier planken sluiten bij de vier hoeken twee aan twee bij elkaar aan; hierdoor kan iemand den geheelen vloer langs de zijden rondloopen en daarbij steeds op de planken blijven. Tot de voorbereidselen behoort verder het verzamelen van de noodige buffels, van rijst en dranken (rijstebier: pongasi en uit palmwijn gestookte arak: ara) voor de gasten, van bladeren en bamboe om die rijst in te koken.

§ 134. Reeds lang tevoren heeft men den dag, waarop het feest zijn hoogtepunt bereikt (matano) vastgesteld. Den dag te voren gaat nu de tonggola met haar helpsters de beenderen der dooden halen (mongkeke: letterl. graven, opgraven). Bij de rotsen gekomen, waar de kistjes met beenderen staan, brengt de tonggola eerst een offer van sirih-pinang. Dan opent men de kistjes van hen, die op de woke gebracht zullen worden, bindt de bundels van beenderen met reepen geklopte boomschors nog eens een beetje beter bij elkaar, en brengt ze dan over naar de ratoa (een hutje) buiten het dorp. Men laat de beenderen daar geheel onbewaakt een nacht staan.

Den volgenden morgen brengt men de beenderen van de ratoa naar een daartoe leeggemaakte rijstschuur (si'e). Zulk een rijstschuur staat op hooge palen, maar op ± 70 cM. hoogte van den grond heeft men onder elke rijstschuur een vloer, in den regel van ruw rondhout. Hier omheen heeft men nu met doeken als 't ware een lagen wand gemaakt, zoodat er een



De dooden-priesteres (met het zwaard in de hand) en haar helpster (met een sawoki in de hand). Op den achtergrond is de vloer zichtbaar (horo dopi), waarop de schuifeldans (loemense) en de dooden-rei (tengke) plaats heeft. (Zie hoofdst. VI § 134).

vertrekje ontstaat. Wanneer men nu met de beenderen bij de rijstschuur gekomen is, nemen mannen de bundels van de vrouwen over, ze op dezelfde wijze als deze in een doek over den schouder dragende. Een buffel staat aan een paal vastgebonden en elk der mannen geeft het dier een houw in het achterlijf (montida ambaoe). De buffel heet de potingko; van dit oogeblik af begint men op trommels en gongen te slaan (montombori). De vrouwen gaan nu met de beenderen in het vertrekje onder de rijstschuur en kleeden ze daar aan als reeds beschreven is in § 128: de mannen met sanggori en kokali, de vrouwen met een tali tinandoe op het hoofd. Zijn ze aangekleed, dan krijgen ze allen hun plaats langs den wand: men legt drie bossen onontbolsterde rijst op den vloer en zet daarop de pop overeind, leunend tegen den wand. Zulk een pop heet tonoeana, dezelfde naam als waarmede men ook de bewoners van het zielenland aanduidt.

Hier zij opgemerkt, dat men bij de To Molongkoeni inderdaad alle beenderen neemt. Te Tinompo gebruikt men alleen den schedel en laat de beenderen in de tolo'ea achter, terwijl men te Sampalowo niets meer van den doode neemt. In de twee laatste gevallen maakt men van te voren een houten romp, waarop men den schedel later bevestigt (Tinompo), of men vervaardigt romp en hoofd beide van hout (Sampalowo). Met deze surrogaten van hout doet men echter geheel hetzelfde als waren het de beenderen van den doode zelf. Wij hebben gezien, dat een mokole begraven wordt. Bij het mehowoei, dat de plaats vervult van het metewoesoe bij het volk, worden geen beenderen opgegraven en schoongemaakt, maar wordt integendeel het graf dichtgemaakt. Tot hiertoe gaan de mokole hun eigen weg, maar aan de woke doen ze mee als anderen. Dat hier echter geen kwestie is van het opgraven der beenderen ligt geheel in de lijn. Een pop van hout vervangt hier de beenderen.

Ongeveer vier uur in den namiddag komt de tonggola van onder de rijstschuur te voorschijn en gaat momposoelei dopi. Op den hoek van den boven beschreven vloer, legt ze op een der lange planken een bakje van de bladscheede van den sagopalm gemaakt, waarin een sirih-pinangoffer. Met een zwaard in de hand komt de tonggola van de rijstschuur, raakt de sirih-pinang met de punt van het zwaard aan, stapt op

plank en loopt de heele horo dopi éénmaal rond in de richting, waarin men een moer losdraait. Dan stapt ze weer op den grond en gaat naar de rijstschuur terug. Dit herhaalt ze vier malen.

Wanneer ze voor de vijfde maal van de rijstschuur komt, wordt ze gevolgd door een rij van vrouwen, die elk een doodenpop (tonoeana) in een doek schuin voor zich dragen. Met de linkerhand houden zij de pop bij den hals vast, in de rechter hebben ze een stok met lange bokkenharen (sawoki). Haar kleeding is als in § 129 is beschreven. De tonggola draagt geen pop, maar heeft alleen een zwaard in de hand. Alle vrouwen gaan naast elkaar staan op de plank van de horo dopi met haar gezicht naar het midden van den vloer gericht. Terwijl er nu op trommels en gongs geslagen wordt, gaan deze vrouwen loemense. Met korte schuifbewegingen van haar voeten en een lichte draaiing om de lengteas van haar lichaam, rinkelen ze de zware koperen enkelringen in een vaste kadans tegen elkaar, terwijl allen zich langzaam naar rechts verplaatsen en met de sawoki rythmische bewegingen maken. Het geheel maakt een mooien, statigen, ietwat opwindenden indruk.

Heeft dit zoo eenigen tijd geduurd, dan houdt het getrommel op, de vrouwen gaan van de dopi af en geven ieder hun pop aan een man over. Eenige buffels (te Tinompo waren het er vier, te Sampalowa zes) staan elk aan een paal gebonden, en krijgen weer ieder een houw in het achterlijf, zooals we reeds eenige malen hebben zien doen. Hierna krijgen de vrouwen weer hun tonoeana en brengen die terug naar de rijstschuur. Nu krijgen ze hun plaats echter niet onder de schuur, maar erin; ook daar plaatst men ze overeind, elk op drie bossen rijst.

Den volgenden morgen om ongeveer negen uur brengt men de poppen weer op de dopi. Evenals den vorigen dag voeren dezelfde vrouwen het loemense uit onder het slaan van trommels en gongen. Hierna brengt men de poppen regelrecht van de dopi in het woke-huis. Hier heeft men een apart vertrekje voor hen ingericht, de solika. Geplaatst op drie bossen rijst, blijven de tonoeana daar staan tot de sluiting der woke. De tonggola verzorgt ze daar, want driemaal per dag wordt hun een spijsoffer aangeboden: 's morgens, 's middags en 's avonds wordt hun portie ververscht.

§ 135. Wanneer de tonoeana alle hun plaats in de solika hebben gekregen, is de tijd aangebroken waarop allen in verbinding komen met de dooden. De doodenzielen zijn binnen het bereik gebracht, maar niet overal kan men met hen in verkeer treden. Alleen op de dopi is dit mogelijk. Toch is het nog niet gewenscht, dat ieder willekeurig mensch den eersten stap daartoe doet. De tonggola moet in gezelschap van eenige andere mannen en vrouwen den weg openen. Daartoe gaan ze montombei i dopi. De juiste beteekenis van dit montombei is mij nog niet geheel helder. Het schijnt een bepaalde wijze van op de trommel slaan aan te duiden. In ieder geval loopen de tonggola en haar gezellen heel langzaam de dopi éénmaal rond in de richting, waarin zooeven het loemense plaats gehad heeft (dus waarin men een moer losdraait), terwijl zij zingen:

Kita mensawi teteno ndonoeana,	Wij bestijgen de brug der doodenzielen,
tomentombeioto.	Wij voeren 't montombei uit.

Van nu af aan mogen allen, die er lust in hebben, op de dopi hun zangen komen uitvoeren. Dit zingen met de dooden heet toemengke, de zangen zelf heeten tengke.

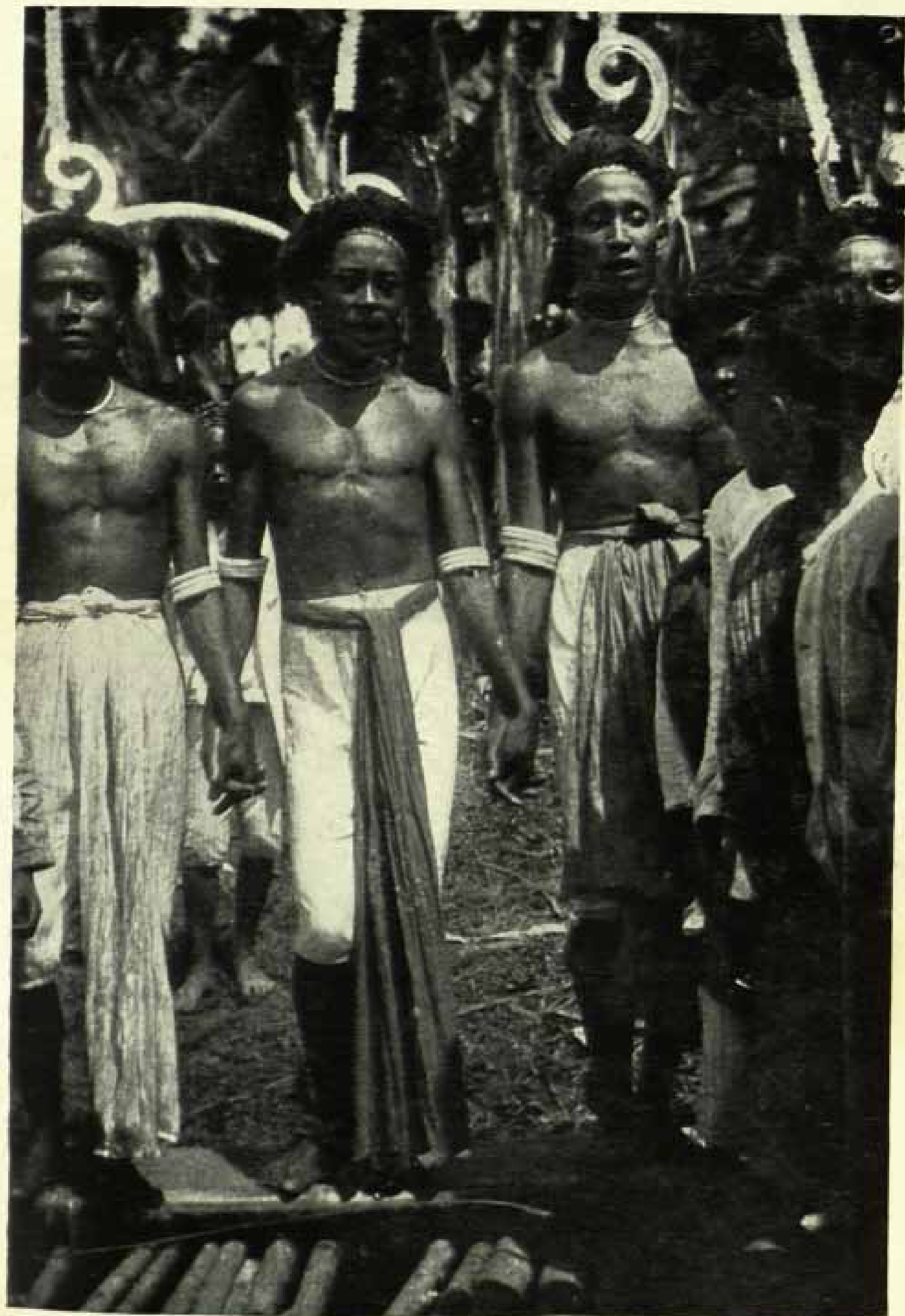
Men kan bij dit toemengke steeds twee deelen onderscheiden; eenerzijds n.l. de tengke onitoe, de zangen, die men samen met de dooden of in verbinding met hen zingt, en de tengke, die men louter tot vermaak zingt. De eerste hebben vaste vormen, die men niet verandert, de tweede zijn willekeurig van inhoud en onderscheiden zich in niets van de tingke (zie Hoofdst. V § 109). Verder springt nog deze trek in het oog, dat de mannen niet zullen gaan toemengke zonder hun speciale kleeding daarvoor aangetrokken te hebben. Deze bestaat uit een korte witte broek, een gele sjerp om 't midden en een bloot bovenlijf; de beenen zijn boven de kuiten voorzien van dunne koperen ringen, die bij het stampen rinkelen; beide armen zijn boven de ellebogen met vier witte schelpen ringen (boeso), terwijl het hoofd versierd is met de reeds beschreven talisilisi, sanggori en kokali, welke laatste sierlijk door de lucht zwaait bij elke beweging van hoofd en bovenlijf. De vrouwen behooren eigenlijk gekleed te zijn in een sarong, die tot boven de borsten reikt, met een band om het middel, en een gele bomboni op het hoofd te hebben, zooals de To Molongkoeni

dit nog doen. Deze kleeding verhoogt het schilderachtige van 't geheel zeer; de sarong en kabaja echter en het in een wrong opgemaakte haar vallen geheel uit den stijl.

Nadat nu op de boven beschreven wijze de tengke voor ieder is opengesteld, gaan allen, die willen, op de dopi en heeft de gewone tengke plaats. Vier nachten nadat de doodenpoppen in de solika geplaatst zijn, voert men het mebakoei ('t voorzien van leeftocht, spijs) uit. Tegen den avond verzamelen zich vele mannen en vrouwen op de dopi; er moeten zooveel menschen zijn, dat de dopi rondom geheel bezet is met menschen, want was hij schaars bezet, dan zou dit slechte gevolgen hebben voor de feestgevers. Elk der aanwezigen krijgt nu een klein pakje gekookte rijst (winaloe), dat men op mag eten of weg kan werpen, al naar men verkiest. Hierop zingt men de tengke onitoe. Is deze teneinde, dan is men vrij eigen bedenksels ten beste te geven, en loopt het in den regel uit op het zeer geliefde mewoewoekoei (zie Hoofdst. V § 109).

Nadat er weer vier nachten verloopen zijn gaat men mo'enseami mia (»de menschen van sirih-pinang en kalk voorzien«). Weer moet de dopi tegen den avond geheel bezet zijn met menschen. Nu krijgt ieder een miniatuur stukje sirihblad, pinangnoot en een beetje kalk, welke gave men naar believen nuttigen of wegwerpen kan. Nadat men weer de tengke onitoe gezongen heeft, zingt men zijn eigen tengke. Zoo wisselen om de vier nachten het mebakoei en me'enseami elkaar af, totdat de woke gesloten wordt. Wanneer we bedenken, dat dit maanden aaneen duurt en de gastheer zorgen moet, dat er tenminste voor de voornaamsten van hen, die komen toemenke, een slokje pongasi of ara moet zijn, dan is het duidelijk, dat behalve de opening en de sluiting van een woke ook dit midden-stadium vele kosten met zich meebrengt.

§ 136. Hier laat ik twee tengke onitoe volgen, die bij de To Molongkoeni gebruikelijk zijn. Uit een kort fragment van zulk een zang te Tinompo blijkt, dat men daar ook deze zangen volgt, zij 't dan met kleine afwijkingen. Ik houd me hier geheel aan de tengke der To Molongkoeni, omdat wat ik hier van hen geven kan vollediger is op dit punt, dan wat me van Tinimpo bekend is; en in de tweede plaats omdat de woke te Tinompo voor driekwart ontleend is aan genoemden stam.



Mannen bezig met toemengke (zie Hoofdst. VI § 135).

De eerste tengke onitoe luidt aldus:

I henoe nsoeminggala,	Wel, gij, die daar de trom roert,
bintae kodoentoemoe.	verlaat uw trommelstokken.
So kamimo mensawi	Want wij, genoode zielen,
ntonoeana inoloe.	wij komen hem (de dopi) bestijgen.
Kindeemomotowo,	Wij vinden hier elkander,
kimpesimba-simbae.	en snijden nu wat op.
Kehapa ntiwoe-ntiwoe	Wat is dat voor een regen,
i wawonggoe loemoli?	die op mij, danser, daalt?
Koemontoemada'oo	Ik beklim nu de ladder ·
inse ntoeë hoaloe.	met acht inkepingen.
Ka koembeiniri'o	En ik houd mij dan goed vast
ntokori sinorigi.	aan de versierde leuning.
Ra koepe'engkahako	En ik bestijg vervolgens
dasa inengka hala.	de rustbank goed van hoogte.
Ka koepentororio	En ik vlei mij dan neder
ompeo nsinalewo.	op 't matje vol van kleuren.
Ka koepenampario	Vervolgens leun ik tegen
inalawa ntomboera.	de kleurenrijke matten.
Ka koembomamario	Dan kauw ik sirih-pinang
ilepa mbinemata.	uit het gestreepte mandje.
Ka koebansianggeo	En ik splijt mij de pinang
woeë mboenonggoemaoe	die geel van kleur reeds is.
Ka koelendoeanggeo	Dan maak ik in gereedheid
kotoeo ntangge mea.	de sirih, rood van steeltje.
Ka koe'enseanggeo	Tenslotte voeg ik hierbij
ensea ensemoele.	de kalk, die steeds erbij hoort.

De tweede tengke onitoe luidt:

Rokoë nsarai,	Geeft gij de wijs van 't lied aan,
i henoe mia ntoewoe.	gij menschen, die nog leeft.
Minggi akoe nderahi	Als ware ik gesneuveld,
mo'ia-ia a nsolika.	zoo zit ik hier in 't kamertje.
So andono me'ambo,	Want het is niet betaamlijk
i kito henoe-henoe,	dat, wie wij mogen zijn,
indowe-indowe todaa	die leven ons beweenen,
mengkoemoro mo'ia i inie.	samen vereend in 't dorp.
Koko nda'oe nggoa	Steeds ieder jaar opnieuw
soemepei dooele;	rijgt men dooele-blâaren;

oemalo mbae olo	verzamelt men den rijstoogst
baeha ndawokia.	op het gerucht der woke.
Sombo nda'oe nggoa	Steeds ieder jaar opnieuw
toemambe o liasa.	versterkt men weer het huisje.
Mbeloe-mbeloemo	Ze schudden en ze beven
dopi mbela'anganggoe.	de planken, die 'k betreed.
Itisa ndaha mami,	De middenpaal van ons huis,
tisa mongkoo-koo.	die middenpaal gaat scheef staan.
Akoe ta imongkoo	Ik zal bouwvallig worden,
kinonoo mbalara.	de bindtouwen begeven.
Sioe ndaha mami,	De hoeken van ons huis,
sioe nderesa-resa,	de hoeken gaan verzakken,
rinensano mbopala.	gescheurd door de snijplanken.
Sombo woela nggoa	En iedere maand weer
toemambe'o ndoboeri	voegt men op onzen zolder
toengke ndaha mami.	een kanaoe-blad toe.
Koembe'inoera'o,	Ik heb hier voordeel bij,
koembe'oerasa'a'o.	ook levert het mij nadeel.

Van deze tengke onitoe spreken sommige regels voor zichzelf, andere weer kan ik niet verklaren. Wat bedoeldt wordt met de twee laatste verzen van de tweede tengke bijvoorbeeld, is mij een raadsel.

Wanneer wij de hoofdgedachte van de beide zangen nagaan, kunnen wij zeggen, dat de eerste beschrijft, hoe de doodenziel op de woke aankomt en 't er zich thuis maakt. De tweede zang roept op tot den tengke-zang, waaraan levenden en dooden gezamenlijk meedoen. Hier past geen geween, want hier is geen scheiding. En de blijvende vereeniging der levenden met de dooden blijkt uit de goede oogsten. Daarop vernieuwt men steeds het huisje, dat midden op de horo dopi staat, de liasa, waarin de trommels en gongs hangen tijdens het woke-feest. Zoowel door het veelvuldig gebruik van het woke-huis als door de groote deelname breken de bindsels; de snijplanken, waarop men het vleesch der geslachte buffels klein snijdt, zijn zoo talrijk in een hoek van het huis opgestapeld, dat de vloer daar verzakt. Tenslotte wordt melding gemaakt van een konaoe-blad (arenga saccharifera), dat ik echter niet in het verband van deze doode-riten terug heb kunnen vinden. Wellicht heeft hetgeen gezegd wordt betrekking op de riten,

die we elders hebben leeren kennen, n.l. in Hoofdst. IV § 82.

§ 137. Wanneer aldus de woke eenige maanden geduurd heeft, gaat men over tot de sluiting: metasi. Buiten het dorp heeft men wederom een ratoa gebouwd; op den daarvoor bepaalden dag nemen de vrouwen nu de dooden-poppen uit de solika en voeren met hen den dans op de planken (dopi) uit (loemense), zooals dit in § 134 beschreven is. Dit doet men wanneer de zon ongeveer op het hoogste punt gekomen is. Dan brengt men alle tonoeana naar de ratoa, zet ze daar weer netjes op een rij naast elkaar overeind, en laat ze daar een nacht.

Den volgenden dag brengt men ze na het morgeneten, dus ongeveer om 10 uur, naar de rotsen terug. Daar aangekomen kleedt men de poppen uit en legt de beenderen weer in de kistjes (tolo'ea). Wanneer het kistje nog goed is, gebruikt men het oude, voor de reeds vergane heeft men nieuwe gemaakt. Evenals na de tewoesoe plaatst men ook nu allerlei gaven voor de dooden bij de rotsen. Bij terugkomst in het dorp heeft ook hier de handeling van het mewo'ohi plaats, zooals die in § 127 beschreven is.

Den avond van den dag, waarop men de beenderen weer weggebracht heeft, worden alle geesten, die achtergebleven mochten zijn, weggejaagd: montamba onitoe. Wanneer het al donker geworden is, stijgt er plotseling een vervaarlijk rumoer op uit het woke-huis, doordat ieder, die daartoe bij machte is, zoo hard schreeuwt en gilt als hij kan, en men op alles slaat, wat maar geluid kan geven (behalve op de trommel). Dit geraas plant zich door het geheele dorp voort en sterft dan uit. Na vier malen dit barbaarsche lawaai gemaakt te hebben, veronderstelt men, dat de geesten de vlucht genomen hebben.

Twee nachten na het wegbrengen der beenderen, laat men de woerake (priesteres) mekoekoemboe, evenals na elke tewoesoe de gewoonte is (zie § 127). Wanneer dit gedaan wordt, nadat er een woke-feest gevierd is ter eere van een mokole of bonto, dan moet iedereen in het dorp alle werk staken dien eenen dag (mo'ia mpee). (Vgl. § 121).

§ 138. *Het loon van de tonggola.* Het loon dat een tonggola ontvangt voor haar bemoeienissen bij de tewoesoe, bestaat uit kralen (oloeti), waarvan ze twee witte en twee roode krijgt, dan nog een kapmes, dat ze van het dooden huisje (tombea)

zich mag toeëigenen, en nog 35 bossen rijst; zij neemt echter niet het volle getal mee naar huis, maar laat er 5 liggen voor de familie van den afgestorvene, m.a.w. ze geeft er 5 terug. De genoemde kralen zijn geen gekochte, glazen kralen, maar echte oloeti, d.w.z. uit steen geslepen kralen. De afkomst is mij onbekend, men weet er niets anders van te vertellen, dan dat ze van de ouden (mia insani) afkomstig zijn, die ze zelven weer van vreemden gekocht hebben.

Het loon van de tonggola voor haar werkzaamheden bij de woke bestaat weer in de genoemde vier oloeti, en verder in alle bossen rijst, waarop de doodenpoppen geplaatst zijn geweest, als ook een aandeel in het vleesch der geslachte buffels. Gedurende den tijd, dat de doodenpoppen in de solika staan, woont de tonggola in het woke-huis en krijgt ook daar haar kost.

§ 139. *Gestorven zwangeren en kinderen.* Tenslotte zij hier nog kort iets vermeld van drie soorten dooden, die men niet geheel als de gewone afgestorvenen behandelt. Hiertoe behoort in de eerste plaats de vrouw, die tijdens haar zwangerschap sterft. Zij wordt een booze geest, de pontiana, die tracht lotgenooten te maken onder de zwangere vrouwen. Het zijn hier dus geen vrouwen, die in het kraambed gestorven zijn, die een pontiana worden. Deze toch worden geheel als ongevaarlijke geesten beschouwd. Te Tinompo weet men echter geen maatregelen te nemen om het lijk van een in zwangerschap gestorvene zoo te behandelen, dat ze niet als pontiana gevaarlijk wordt. Ook kent men geen algemeen gebruikelijke middelen om zulk een geest van zich af te houden, maar men roept in tijden van nood liever de hulp van een deskundigen vreemdeling in. De voornaamste vorm, waarin men zich zulk een geest voorstelt is die van een stok, die zich door de lucht beweegt en daarbij een geluid maakt, als van een zwiepende twijg.

Kinderen, die dood geboren worden, stopt men in een kookpot, zet er een kokertje met moedermelk in, en begraaft dit alles dan stilletjes ergens in den grond. Men kijkt er verder niet naar om. Zulk een kookpot heet in het dagelijksch leven koero; gebruikt men hem met boven beschreven doel, dan heet hij takoero.

Sterft een kind op zeer vroegen leeftijd, dan wikkelt men het in een doek of oude sarong en stopt het aldus stilletjes in den grond (winoeni: lett. verstopt, verborgen). De zielen van deze

kinderen en die der doodgeborenen gaan niet naar de Ponteoa, maar zij blijven in een vlakte aan den voet van dien berg, waar ze een troosteloos bestaan hebben en zich bezig houden met het zoeken en eten van woea-bonse, een zure boomvrucht. De muizen, die bij groote getalen de rijst komen beschadigen, zijn ook een incarnatie van hen.

INHOUD.

(De getallen geven de paragrafen aan).

Inleiding.

HOOFDSTUK I.

Geschiedenis.

HOOFDSTUK II.

De maatschappelijke bouw.

HOOFDSTUK III.

Het recht.

HOOFDSTUK IV.

Godsdienst.

HOOFDSTUK V.

Landbouw.

HOOFDSTUK VI.

De dood en de dooden.

NOTULEN

VAN DE BESTUURS- EN ALGEMEENE VERGADERINGEN VAN HET

KONINKLIJK INSTITUUT VOOR DE TAAL-, LAND- EN VOLKENKUNDE VAN NEDERLANDSCH-INDIË

1923—1924.

BESTUURSVERGADERING
VAN 15 DECEMBER 1923.

Aanwezig de Bestuursleden met uitzondering van de Heeren A. W. F. Idenburg, Mr. G. J. A. van Berckel, Mr. J. H. van Hasselt en Dr. N. J. Krom, die schriftelijk kennis gaven verhinderd te zijn de vergadering bij te wonen.

Bericht werd ontvangen van ophouding van lidmaatschap van de Heeren Mr. B. Ph. Baron van Harinxma thoe Slooten (wegens overlijden), M. J. van Baarda, D. Lamers en R. Birckenhauer; en van veranderd adres van Mr. J. H. Abendanon en P. V. van Stein Callenfels.

Op desbetreffend verzoek werden als leden aangenomen: de Handel- en Cultuur-Mij. voorheen Smidt en Amesz, de Industrieele Mij. Palembang, de Mijnbouw Mij. Aequator en de Heeren G. H. Mohr, Dr. Th. Valenton en J. Ph. Duijvendak.

Met ingenomenheid werd ontvangen het bericht dat de Koloniale Bank als donatrice haar bijdrage van *f* 50.— per jaar had verhoogd tot *f* 100.— per jaar.

Vervolgens werd de in de vorige vergadering behandelde ontwerp-begrooting 1924 zonder gedachtenwisseling vastgesteld.

Naar aanleiding van den brief Weltevreden 6 Nov. 1923 van den Directeur van Onderwijs en Eeredienst, houdende verzoek om den, krachtens de beslissing op de Juni-vergadering op *f* 0.25 bepaalden kostprijs te verlagen op *f* 0.15 per exemplaar van Dr. H. N. van der Tuuk's leesboek «Beberapa tjeritera melajoe», wordt dienovereenkomstig besloten, vermits de verlaagde drukkosten die vermindering toelaten.

Het verslag van de werkzaamheden der »Vereeniging ter verstrekking van Nederlandsche wetenschappelijke uitgaven aan

het buitenland« van hare oprichting af tot 1 November 1923 wordt voor kennisgeving aangenomen.

Hierna wordt aan de orde gesteld het bij circulaire van Nov. 1923 door den Heer Th. F. A. Delprat, op verzoek van de Koninklijke Akademie van Wetenschappen en met medewerking van het Bestuur van het Koninklijk Nederlandsch Aardrijkskundig Genootschap, voorgedragen denkbeeld tot oprichting van een Aardrijkskundigen Raad hier te lande, — een raad die ons land zou hebben te vertegenwoordigen in de Union Géographique Internationale, welke organisatie in verband is gedacht met een in het buitenland opgerichte Conseil International de Recherches. Ofschoon in het algemeen sympathiek staande tegenover elk plan dat de bevordering van de kennis van Ned. O.- en W.-Indië nastreeft, zoo blijkt het Bestuur, na ampele bespreking, nochtans van oordeel, dat, gelet op het speciaal aardrijkskundig karakter van het voorgestelde lichaam en het meer algemeen en bepaaldelijk koloniaal karakter van het Koninklijk Instituut, het niet op den weg daarvan ligt om deel te nemen aan de organisatie van zulk een Aardrijkskundigen Raad. —

Rondvraag.

Prof. Van Vollenhoven biedt ter opneming in de «Bijdragen» aan een bij de Adatrechtcommissie ontvangen nota van den Resident van Batavia d.d. 27 October 1917 over den Chineeschen Raad te Batavia en het door dit college beheerde fonds.

Prof. Hazeu beveelt, ook namens Prof. Van Eerde, aan de de uitgaaf van de door Dr. J. M. Elshout, aangeboden Ethnographische Bijdragen over Doodenritueel, Daemonologie, Namen, Koppensnellen en Rijstbouw bij de Kenja-Dajaks.

Besloten wordt om, onder instemming in het algemeen met dit advies, met den schrijver nader in overleg te treden met het oog op de niet geringe kosten-raming van dit werk, ten doel hebbende hetzij een mogelijk gemeenschappelijk dragen der kosten bij een afzonderlijke uitgaaf dan wel eene verdeeling van de onderscheiden hoofdstukken over achtereenvolgende afleveringen der «Bijdragen».

Namens den Heer Poerbatjaraka biedt Prof. Hazeu voor de

«Bijdragen» aan (zie October-vergadering 1923) diens, thans overeenkomstig het gepleegd overleg persklaar gemaakte «Aanteekeningen op de Nagarakrtagama», waarvan de opneming door hem alsook door Prof. Krom wordt aanbevolen.

Dienovereenkomstig besloten.

Met het oog op het onderwijs in het Javaansch aan de Leidsche Universiteit dringt Prof. Hazeu aan op een nieuwe uitgaaf van de Babad Tanah Djawi, aangezien gebleken is dat van het eerste stuk (3ᵉ druk 1903) niet meer dan dan ± 80, en van het tweede stuk (2ᵉ druk 1899) slechts enkele exemplaren nog verkrijgbaar zijn. De beslissing over dit punt wordt aangehouden tot nader onderzocht zal zijn welke tekst tot grondslag voor de uitgaaf dient te worden aangenomen.

Ten slotte oppert de Heer Hazeu het denkbeeld om, nu in het a. s. jaar het 80ˢᵗᵉ deel der «Bijdragen» zal verschijnen, een vervolg te doen samenstellen over het van 1901 dagteekenende Register op de eerste 50 Deelen (1853—1899).

Dienovereenkomstig wordt besloten.

De Secretaris deelt mede, dat met Dr. G. P. Rouffaer is gesproken over het in de November-vergadering aangeroerd denkbeeld om de Memorie van den Commissaris-Generaal Van den Bosch over diens verrichtingen gedurende de jaren 1830—1833 te doen toetsen aan den juisten, officieelen tekst, doch dat het Dr. Rouffaer op het oogenblik niet wel mogelijk is op deze aangelegenheid in te gaan.

Met betrekking tot hetgeen in diezelfde vergadering werd te berde gebracht in zake de in Indië van Regeeringswege ingestelde commissie voor het behoud van het Landsarchief, hoopt de Secretaris in de volgende vergadering inlichting te kunnen verschaffen.

Boekgeschenken waren voor de Bibliotheek ontvangen van de H. H. Dr. J. D. Käyser, Mr. J. H. A. Logemann, H. R. Rookmaaker, H. H. van Kol, Pr. C. Wessels, Prof. Dr. R. Brandstetter en J. C. Lamster.

Hiervoor is aan de schenkers dank betuigd.

Niets meer aan de orde zijnde, sluit de Voorzitter de vergadering.

BESTUURSVERGADERING
VAN 19 JANUARI 1924.

Aanwezig de Heeren Snouck Hurgronje (Voorzitter), Van Vollenhoven (Ondervoorzitter), Van Hasselt (Penningmeester) IJzerman, Van Berckel, Van Ronkel, Hazeu, Van Eerde, Colenbrander, Krom en De Roo de la Faille (Secretaris).

De Heer Idenburg vertoeft in het buitenland.

De Notulen der December-vergadering worden goedgekeurd.

Betreffende het lidmaatschap wordt aangeteekend, dat overleden is de Heer C. H. Krantz en bedankt hebben: L. Berkhout, Raden Kamil, J. J. F. Blijdenstein, Mr. B. H. P. van der Zwaan, Mr. A. J. A. IJssel de Schepper, de Hoofdcursus-Compagnie te Kampen; Dr. W. W. van der Meulen, Antoine Vesely, M. A. J. Boswijk, A. D. E. Abendanon, Lim Bwan Tjie, J. B. Neumann, Prof. Dr. A. G. Roos, H. J. Hoogeveen en A. W. van Eeghen Jr. Van veranderd adres gaven kennis: W. F. van Beuningen, de Holl.-Amerik. Plantage-Mij., E. K. H. Pluim Mentz, Mr. R. Siegenbeeck van Heukelom en Dr. C. van Arendonk. Tot nieuwe leden worden benoemd: Mr. A. M. Joekes, C. C. Berg, H. des Amorie van der Hoeven, Mevr. W. Broese van Groenou geb. Wiesemann, W. C. Loudon, Willem Ruys, Th. Jacometti Hzn., de Amsterdam-Tapanoeli Rubbercultuurmij.; P. Wink, Dr. F. J. Fokkema, A. J. C. Krafft, J. Verboom, L. Maurenbrecher, H. Proost, de Groningsche Universiteitsbibliotheek, en als donatrice wordt ingeschreven de Sumatra-Rubbercultuurmij. Serbadjadi.

Met ingenomenheid werd vernomen, dat ook dit jaar de Bataafsche Petroleum Maatschappij weder een bijdrage van *f* 500.— heeft geschonken ten behoeve van het Bibliotheekfonds van het Kon. Instituut. Hiervoor is de bijzondere dank van het Bestuur betuigd.

Van de Brusselsche Union Académique Internationale is ontvangen de agenda van de 5[e] Session annuelle ordinaire du

Comité de l'U. A. I., welke zal plaats vinden te Brussel op 12t/m 14 Mei a. s.

Voor kennisgeving aangenomen.

Van het Twenty-First International Congress of Americanists (Second Session) te Göteborg is een uitnoodiging ontvangen tot bijwoning van de Augustus-vergadering a. s. Wijl het doel van het Americanisten-congres ver buiten het streven van het Instituut is gelegen, wordt besloten, onder dankbetuiging, op die uitnoodiging niet in te gaan.

Ter tafel wordt gebracht een brief van de N. V. Boekhandel en Drukkerij voorheen E. J. Brill d.d. 3 Januari 1924, waarbij wordt bericht dat de door Dr. H. H. Juynboll bewerkte Oudjavaansch-Nederlandsche Woordenlijst voltooid is, en, onder toezending van de declaratie voor de 550 exemplaren, nadere instructies verzocht worden in zake de prijsbepaling, de zending naar Indië, enz. De Secretaris doet hierbij mededeeling van zijn met Dr. Juynboll over deze aangelegenheid gevoerde briefwisseling, waaruit blijkt dat de auteur, onder overlegging van een lijst van personen, welke z. i. een present-exemplaar zal zijn toe te kennen, zich bezwaart over het verzenden, overeenkomstig de naar aanleiding van het Instituutsvoorstel bij brief van 29 Januari 1921 5[e] Afd. no. 24 gevallen ministerieele beslissing, van alle overige exemplaren naar Ned. Indië, waardoor het betrekken van een exemplaar voor universitaire studie h. t. l. uitermate zou worden bemoeilijkt. Besloten wordt, in het belang der in de laatste jaren (o. a. in verband met het nieuw Academisch Statuut) zich gunstig ontwikkelende studie van het Oud-javaansch hier te lande, Z. E. den Minister van Koloniën onder aanbieding van een present-exemplaar uit te noodigen goed te vinden, dat van de 500 voor den handel bestemde exemplaren, 150 hier te lande bij de firma Brill in dépôt zullen blijven om verkrijgbaar te worden gesteld tegen een tot ƒ 7.50 verhoogden prijs. Aangezien ook bij het nieuwe voorstel het meerendeel voor Java wordt bestemd, wordt verder besloten de door het Instituut uit te reiken present-exemplaren te beperken tot personen en instellingen hier te lande en om bij het aan Z.Exc. den Minister van Koloniën voor te brengen voorstel te voegen een afschrift ten behoeve der Indische Regeering van

de lijst van de personen en instellingen, aan welke het Instituutsbestuur zich voorstelt een present-exemplaar te doen toekomen.

Naar aanleiding van het op de December-vergadering geopperde denkbeeld om bij Z.Exc. den Minister van Koloniën stappen te doen in het belang van het Nederl.-Indisch archiefwezen, wordt door den Secretaris bericht, dat aan het Bestuur van de Vereeniging van Archivarissen h. t. l., welke zich bij breedvoerig schrijven die aangelegenheid had aangetrokken, van wege den Minister van Koloniën op voorstel van de Indische Regeering is medegedeeld dat, in afwachting van financieel gunstiger tijden, het streven van de Indische Regeering in de eerste plaats is gericht op het behoud van de op historisch gebied belangrijke bescheiden en het behoeden van het Landsarchief voor verderen achteruitgang, waarbij toegezegd is dat aan belangstellenden in de Indische Geschiedenis alle mogelijke medewerking wordt en zal worden verleend bij hun onderzoekingen op het Landsarchief of elders.

Besloten wordt aan het Bestuur van de Vereeniging van Archivarissen h. t. l., naar aanleiding van den door die instelling gedanen stap, te doen mededeelen dat, aangezien het behoud der Indische archiefbescheiden het Instituut mede zeer ter harte gaat, het het Bestuur aangenaam zal zijn, indien die Vereeniging zulks mocht wenschen, in voorkomende gevallen zijn steun te verleenen in het belang van het behoud en de goede bewaring der Indische archieven.

Rondvraag.

Prof. Van Vollenhoven biedt ook namens Prof. Van Ronkel thans definitief voor de »Bijdragen» aan de door den Controleur B.B. Mallinckrodt samengestelde, door hem met de pen in de hand herziene verhandeling over ethnografische onderwerpen betreffende de Dajaks in de afdeeling Koeala Kapoeas.

Voorts oppert Z.H.Gel. het denkbeeld om, nu de laatste 37 exemplaren van de Literatuurlijst van het Adatrecht aan de firma Nijhoff in dépôt zijn gegeven, een nieuwe uitgaaf en aanvulling daarvan op de een of andere wijze te bevorderen. Met het oog op de moeilijkheid om voor die taak een bewerker te vinden en de uitgaaf te bekostigen, wordt besloten deze aangelegenheid in beraad te houden en inmiddels eene raming van de uitgaven,

verbonden aan zulk een aanvulling, zoo mogelijk te doen plaats vinden, en daarbij naar een bewerker om te zien.

Prof. Krom geeft in overweging Z.Exc. den Minister van Koloniën aan te zoeken om kennis te mogen nemen van het door Dr. H. P. Berlage samengesteld rapport-advies over de — bij zijn reis op Java — in oogenschouw genomen en besproken restauratie van Hindoe-Javaansche bouwwerken.

Conform besloten.

Ten slotte beveelt Z.Hooggel. aan een poging te doen om, door ruiling met de «Bijdragen», de «Revue de l'Art Khmer» voor de leestafel te verwerven.

In zake den arbeid van wijlen Dr. E. Stresemann te München: «die Lauterscheinungen in der ambonesischen Gruppe», is Prof. Van Ronkel met zijn ambtgenoot Hazeu van oordeel, dat hier zeer verdienstelijk werk is geleverd, even voortreffelijk als de studie van dien geleerde over de Paulohi-sprache. Uit een Instituuts oogpunt evenwel, meenen prae-adviseurs, nu onze instelling ten gevolge der uitgaven van Prof. Kern's Verspreide Geschriften en Jan Pietersz. Coen nog steeds op zware, geldelijke lasten zit, de uitgaaf als afzonderlijk boekwerk, om den omvang daarvan, te moeten ontraden, zij het ook zeer tot hun leedwezen.

De heer Van Hasselt stelt voor om, waar bij de ramp in Japan onlangs de Imperial Library te Tokio is verbrand, en h. t. l. zich een Comité ter zake heeft gevormd, dit lichaam door zijn tusschenkomst te doen mededeelen dat het Instituut uit zijn voorraad die edita ter beschikking stelt, welke voor eene aanbieding aan Tokio geëigend mochten worden geacht.

Voor de Boekerij werden geschenken ontvangen van de Heeren: O. L. Helfrich, Mr. Dr. J. C. van Overvoorde, H. F. Tillema, C. Lekkerkerker, A. M. H. J. Stokvis, H. F. E. Visser (namens de Vereeniging van Vrienden der Aziatische Kunst), zoomede van den Senaat van het Wageningsch Studentencorps en de Nederlandsche Handelshoogeschool.

Aan de schenkers is dank betuigd.

Niets meer aan de orde zijnde, sluit de Voorzitter de vergadering,

---

BESTUURSVERGADERING
VAN 16 FEBRUARI 1924.

Tegenwoordig de Heeren Dr. C. Snouck Hurgronje (Voorzitter), Mr. C. van Vollenhoven (Ondervoorzitter), Mr. J. H. van Hasselt (Penningmeester), P. de Roo de la Faille (Secretaris) en de leden Dr. N. J. Krom, Dr. H. T. Colenbrander, Prof. J. C. van Eerde, Dr. Ph. S. van Ronkel en Mr. G. J. A. van Berckel.

De Heer Idenburg vertoeft nog steeds in het buitenland, Dr. J. W. IJzerman en Dr. G. A. J. Hazeu waren afwezig, de eerste met kennisgeving.

De notulen van de vorige vergadering werden gelezen en goedgekeurd.

Tot lid worden benoemd de Ned. Ind. Volksraad, de N. I. Levensverzekering en Lijfrentemaatschappij, J. F. Hildering, Mr. A. L. A. van Unen, Mr. Th. A. Fruin, Mej. W. J. Soeters, J. Hendriks, en Mevr. Dr. Coster—Wijsman.

Voorts wordt aangeteekend dat voor het lidmaatschap hebben bedankt Mr. A. A. Galestin, P. R. Callenbach en Mevr. de Wed. Udo de Haes, terwijl van adresverandering hebben kennis gegegeven Prof. W. E. Boerman, E. S. de Klerck, F. J. F. van Hasselt en Mr. C. W. Baron van Heeckeren.

Aan de orde worden gesteld:

1°. een brief van de Curatoren van de Rijksuniversiteit te Leiden d.d. 25 Januari 1924 no. 124[3], ter mededeeling dat bij hun schrijven van 1 Februari 1923 no. 124[1] de Directeur der Universiteitsbibliotheek werd gemachtigd de bij het Instituutsschrijven van 6 Januari 1923 bedoelde schenking (lees: afstand in bruikleen van Landseigendom, te voren onder beheer van het Instituut) te aanvaarden onder de daarbij gestelde voorwaarden (zie Jaarverslag 1923). Onder dankbetuiging voor dezen afstand wordt thans die beschikking bevestigd rechtstreeks aan het Instituut.

Voor kennisgeving aangenomen.

2°. Een bericht van den Secretaris, dat hij gemeend heeft de in de vorige maand genomen beslissing tot opvraging bij het Ministerie van Koloniën van het door Dr. H. P. Berlage na zijn terugkeer uit Ned. Indië schriftelijk uitgebracht advies over de restauratie op Java van Oud-javaansche bouwwerken voorloopig te moeten aanhouden, in afwachting van nadere inlichtingen in welk stadium dit advies zich bevond, een en ander in verband met den Çiva-tempel van Prambanan en de onlangs in de N. R. Courant door den Heer Roorda ter sprake gebrachte tjandi Kalasan.

Besloten wordt, naar aanleiding van de ter zake gedane mededeelingen, de afzending van het verzoek om inzage van Dr. Berlage's rapport op te schorten, onder uitnoodiging aan Prof. Krom om die aangelegenheid in het oog te houden.

3e een brief van Dr. G. P. Rouffaer d.d. 14 Februari ten geleide van de volgende geschenken aan de Koloniale Bibliotheek:

a. Namens Mevr. de Wed. E. M. van Deventer—Maas:

1. P. und F. Sarasin. Die Weddas von Ceylon. Wiesbaden, 1893, 2 dln. groot 4°.

2. G. Botero. Relationi universali etc. Brescia, 1598—1599; 4 dln. in 1 band 4°.

3. F. Pigafetta. Relatione del reame di Congo etc. Roma, 1591, 4°. (Gewichtig niet alleen in zichzelf voor de oudste kennis van Aequatoriaal Afrika, maar dubbel voor ons, omdat Huyghen van Linschoten dit zeer sterk heeft gebruikt voor zijn Itinerario van 1596, haast geheel vertaald. De tekst van dit exemplaar is ongerept; er ontbreken echter 3 platen en 2 kaarten achteraan).

b. namens Dr. J. W. IJzerman:

J. J. Pontanus, Historische beschryvinghe der coopstadt Amsterdam; overgheset door P. Montanus, Amsterdam, 1614, 4°. (Gewichtig voor onze koloniale geschiedenis door de beschrijvingen der 1e en 2e schipvaart naar Indië onder De Houtman en Van Neck, de eerste naar een van elders onbekende bron. De oorspronkelijke Latijnsche uitgave van 1611 bezit onze Koloniale Bibliotheek reeds sedert jaren).

Aan Dr. Rouffaer zal de dank van het Instituut betuigd worden voor zijn bemoeienis en aan Mevr. van Deventer gelijk mede aan Dr. J. W. IJzerman voor hun waardevolle schenkingen. Tevens

wordt besloten aan Dr. G. P. Rouffaer een present-exemplaar aan te bieden van J. Pietersz. Coen, Leven en Bedrijf.

4. Een uitnoodiging van den Président de l'Uunion Géographique Internationale, Membre de l'Institute de France, Prince Bonaparte d.d. 16 Sept. 1923 over een in 1925 te Caïro te houden Congrès international de Géographique.

Wordt besloten, waar het Instituut niet is ingegaan op de uitnoodiging tot de oprichting van een Aardrijkskundigen Raad h. t. l. die in relatie zou staan tot de Union Géopraphique internationale, ook van deze uitnoodiging af te zien.

5. De Secretaris leest voor het door hem opgesteld jaarverslag, welk ontwerp wordt aanvaard nadat daarin mededeeling is verzocht nopens den stand van de samenstelling over het tweede deel der Barabudur-monografie.

Bepaald wordt, dat de jaarlijksche Algemeene Vergadering zal worden gehouden op Zaterdag 15 Maart a. s., terwijl voor de vervulling der door periodieke aftreding openvallende plaatsen de volgende drietallen worden opgemaakt:

I. Vacature—Van Vollenhoven:

O. L. Helfrich.
Prof. Mr. J. H. Carpentier Alting.
Mr. W. Sonneveld.

II. Vacature—IJzerman:

Dr. H. H. Juynboll.
Th. van Erp.
Prof. Dr. J. Ph. Vogel.

III. Vacature—Colenbrander:

Prof. Mr. J. E. Heeres.
Prof. Mr. Ph. Kleintjes.
Mr. I. A. Nederburgh.

De Penningmeester biedt de rekening en verantwoording over het jaar 1923 aan: deze wordt namens het Bestuur nagezien door de Heeren Van Berckel en Colenbrander, terwijl de gewone leden O. L. Helfrich en Mr. J. H. Carpentier Alting zullen worden uitgenoodigd haar, overeenkomstig art. 4 slot

van het Huishoudelijk Reglement, te beoordeelen en er in de Algemeene Vergadering verslag over uit te brengen.

Wijders brengt de Penningmeester twee sinds lang aanhangige quaesties te berde.

1°. Eenige malen is het voorgekomen, in verband met de bepaling dat een door het Instituut uitgegeven werk alleen voor de leden tegen de helft van den boekhandelsprijs verkrijgbaar gesteld is, dat een lid meer dan één exemplaar van zoodanig werk aanvroeg, met de niet onduidelijke bedoeling de meerdere exemplaren tegen den vollen boekhandelsprijs van de hand te doen. Waar te voren hieromtrent geen vaste gedragslijn is ingenomen, wordt thans besloten op het kaft alsook bij de opgaaf van verkrijgbaar gestelde werken bekend te stellen (vgl. art. 14 van het Reglement) dat van de Bijdragen en Werken, om het even of die kosteloos dan wel tegen de helft van den boekhandelsprijs voor de leden verkrijgbaar zullen worden gesteld, elk lid slechts op één zoodanig exemplaar recht heeft.

2°. Het tweede voorstel geldt de opruiming van verschillende Instituutswerken, waarvan te voorzien is dat deze binnen afzienbaren tijd, zoo ooit, wel niet «uitverkocht» zullen zijn. Hiervan is een lijst opgemaakt loopende tot het jaar 1915. Besloten wordt, van elk der daarin vermelde werken vijfentwintig exemplaren in dépôt te houden, en de overigen — waarvan ettelijke min of meer geleden hebben — tegen den best te bedingen prijs van de hand te doen, in het uiterste geval als oud papier te verkoopen, ten einde bergruimte te winnen.

Ten slotte wordt ter bevordering van den omzet der Adatrechtbundels aanbevolen om een tijdelijk aanbod te doen tegen belangrijk gereduceerden prijs bij eene bestelling van de gansche tot dusverre verschenen serie Adatrechtbundels.

Rondvraag.

Prof. Krom biedt ter plaatsing in de Bijdragen aan een door hem geschreven artikel over «de beteekenis van Tjandi Djadi (Toeloengagoeng)», waarvan de opneming aanbevolen wordt door de Heeren Van Ronkel en Van Eerde.

Prof. Van Vollenhoven brengt naar aanleiding van het besprokene op de vorige vergadering ter tafel de uitgaaf van een

aanvullende lijst der adatrechtlitteratuur, welke, geschat op *f* 70.— per vel, vermoedelijk een uitgaaf van omstreeks *f* 1000.— zal ten gevolge hebben. Intusschen is het hem nog niet gelukt verbinding te krijgen met den hem voor de samenstelling daarvan aanbevolen adatkundige. Met betrekking tot deze quaestie geeft de Penningmeester met het oog op de Instituutsfinanciën in overweging aanraking te zoeken met de Adatstichting, en tevens om nopens de betaling daarvan eene regeling te treffen als ten opzichte van den thans onder handen zijnden Adatrechtbundel XXIII door hem is voorgeslagen, ter voorkoming dat de rekening-1924 te zwaar belast zou raken.

In afwachting van nadere gedachtenwisseling wordt dit punt voorloopig aangehouden.

Voor de Bibliotheek zijn geschenken ontvangen van de Heeren: Dr. G. P. Rouffaer, Prof. Dr. C. Snouck Hurgronje, Prof. Mr. Ph. Kleintjes, Th. van Erp, P. van Genderen Stort, J. J. Moerman en G. Nypels.

Aan de schenkers is dank betuigd.

Niets meer aan de orde zijnde, sluit de Voorzitter de vergadering.

AANTEEKENINGEN OP DE NĀGARAKRĔTĀGAMA.

DOOR

R. NG. POERBATJARAKA.

In de vergadering van het Instituutsbestuur van 18 November 1922 heeft Prof. Krom mijn verzoek om de Nāgarakrĕtāgama op nieuw uit te geven met de m.i. noodzakelijke emendaties, aan het Instituut voorgelegd. Door verschillende omstandigheden mocht mijn verzoek niet de goedkeuring van het Bestuur wegdragen. Niettemin zijn de «Bijdragen» opengesteld voor mijn emendaties. Van deze welwillendheid maak ik volgaarne gebruik, en in het ondervolgende bied ik den belangstellenden enkele zaken uit de Nāgarakrĕtāgama aan, die naar ik meen zoowel taalkundig als historisch van belang kunnen zijn.

Uit den aard der zaak moet ik mijn eerste plan om de Nāgarakrĕtāgama te herzien en te bewerken, zoodat ze tòch een doorloopend geheel blijft, laten varen. Hierdoor zullen aangenaamheid en gemak bij het lezen voor niet-vakgenooten aanmerkelijk worden verminderd; deskundigen echter, aan wier oordeel mijn opvattingen worden onderworpen, zullen vanzelf mijn conjecturen vergelijken met de editie-Kern in Prof. Kroms bewerking. Daarom zal ik in den loop van mijn artikel, indien het niet noodzakelijk is, ook niet afzonderlijk vermelden hoe de opvatting van Prof. Kern en eventueel die van Prof. Krom in zijn «aanteekeningen» is.

ZANG I.

Strophe 3 voet 1: nāhan doning umastutī padanirāhyun umikĕta katheng nareçwara. Dit moet vertaald worden: «Zoo tracht ik Zijne voeten te loven, omdat ik een verhaal wil dichten omtrent den Vorst.»

Strophe 5 laatste stuk van den 3den voet: sama nipuṇeng

samāhita moet beteekenen: «ervaren in het bevorderen van het algemeene welzijn.»

ZANG VI.

Strophe 4 voet 4: mangisapw ī sang narendrādhipa beteekent letterlijk: «zij dragen den Opperkoning in hun schoot», d.i. «bijstaan».

ZANG VII.

Strophe 1 voet 3: tuṣṭā ng sajjana pangkajā mamikana (van wikan) ng kujana kumuda satya-sātwika, beteekent: «Opgetogen zijn de goeden als 't ware waterrozen, die de boozen (als 't ware) witte Nymphea onderwijzen in oprechte waarheid.»

ZANG XII.

Strophe 4 voet 3: wāgmī-wāk sadhu (niet padu) enz.: «welsprekend, edel (van karakter)» enz.

ZANG XV.

Srophe 2 voet 1: kunang tekang nūṣa madhura tan ilw (van ilu, Nw.-jav. melu) ing para-puri, d.i.: «wat aangaat het eiland Madhura, dit behoort niet tot de buitenstaten.»

Strophe 3 voet 2: paḍāsthity awwat soddhara mawijil angkĕn pratimasa. Dit moet de goede lezing zijn. Hoewel Prof. Kern niet zeker is met het woord pahudhama (zie noot 1 op blz. 54) is zijn vertaling juist, omdat het verband niets anders eischt dan een woord dat «cijns» of «belasting» beteekent.

Het woord soddhara, zooals ik hierboven geef, is van ud-dhara of ud-hara, beide met nagenoeg dezelfde beteekenis van «op-nemen», en beteekent overdrachtelijk: «belasting». Dit komt voor in de Oud.-Jav. Oork. van 953 (Verh. Bat. Gen. 60, blz. 124 regel 21—22 op den steen) in dit verband: yapwan hana lwihnya sangkerikang panghing i riya knāna de sang mangilala-drabya-haji **soddhara**-haji tan adhikāna, d.i.: indien het meer is dan wat reeds vastgesteld is, moet de belastinginner een invordering doen (van het overtollige) zóóveel, dat het bedrag der vorstelijke belasting niet wordt overschreden.

Verder komt dit woord soddhara voor in de Oork. van 1280 van Trawulan, dus in den tijd van Hayam-wuruk zelf, (Oudh. Versl. 1918 blz. 111, regel 2 van plaat 8) in dezelfde beteekenis.

ZANG XVI.

Strophe 2 voet 2. Zie het artikel: Majapahitsche heiligdommen in de Lampoeng (Oudh. Versl. 1918 blz. 166).

ZANG XVII.

Strophe 9 voet 4: nā hetunya k amarṇṇa deça sakamarggan aranika riniñci tūt hawan: d.i. «Daarom beschrijf ik de streken, zoover als ze bereisd zijn, waarvan de namen naar den gevolgden weg afzonderlijk worden opgeteekend.»

Door het gebruik van k (verkorte vorm van het voornaamwoord van den 1[sten] pers. — zie Kern, Versp. Geschr. VIII blz. 138) kan men zien, dat Prapañca de Oudjavaansche grammatica heel goed kent, terwijl deze taal in zijn tijd toch niet meer een algemeene taal was.

Strophe 11 voet 2—3—4: ndan lāmpah ra-kawi n lumáryy amĕgil ing waru ri hiring i tīra tan madoh.

angçānggĕhnya tĕkap bhaṭāra kuti ring suraya mara pagĕh cinarccakĕn

nghing rakwa n kasĕlang turung mulih amogha matutur ati sambhrameng mangō.

D. i. «Daarop zette de dichter zijn reis voort en hij overnachtte te Waru, niet ver van het zeestrand. Het (n.l. het landgoed Waru) is een onderhoorigheid (angça, niet angga) van de godheid der kluis te Suraya, hetgeen bij de bespreking werd vastgesteld. Echter was het wederrechtelijk (onder de macht) gekomen (van een ander) en is het nog niet in den ouden toestand terug gebracht; toch blijft dit (gebied) met eerbied en aangenaamheid denken (n.l. aan Suraya)».

Hiring en Tīra kunnen als plaatsnamen worden opgevat, hetgeen uit de Calon-arang blijkt, doch het is niet noodzakelijk. Deze interpretatie vereischt een nadere toelichting, doch deze stellen wij uit tot dat wij strophe 2 van Zang XXII vertaald hebben. Want hier krijgen wij een zelfde geval uitgedrukt met dezelfde woorden.

Mara en pagĕh moeten voor de maat van plaats verwisselen.

Zang XVIII.

Strophe 1 voet 3: wwang ning wwang, peka ning peka moet vertaald worden met «de menschen van menschen, de dienstbaren van dienstbaren.» Van deze uitdrukking kan men slechts een levendig denkbeeld krijgen, als men een Soloschen vorstelijken stoet gezien heeft. In Holland zou men heel moeilijk een tegenhanger daarvan kunnen vinden.

Padāti heeft hier reeds de beteekenis, die het in het Nw.-J. en Bal. heeft: karren.

Strophe 3 voet 4. Een variatie van lo'bheng lĕwih vind ik in een fragment MS. (Malat?): lobheng luhung (fol. 7 verso 2) lobheng kahot (fol. 18 verso 2). Alle drie beteekenen nagenoeg hetzelfde: «vol pracht».

Strophe 6. Pañcuran-mungkur is in zijn geheel een plaatsnaam. In de Calon-arang heet dezelfde plaats Makara-mungkur, en is naar ik geloof de oude naam van Gunung-gangsir [1]).

De laatste voet van strophe 6 mag niet gescheiden worden van het volgende:

tūt mārggāmurwwa çīghra n ḍatĕng i watu-kiken ring matañjung marāryyan.

deçāsimpar kkaboddhan kaparĕk i tĕpi ning mārgga kaywanya poryyang.

pratyekanye galanggang muwah ikang i baḍung tan madoh mwang barungbung.

tan kāryyā ng er-maṇik towi kawiṣaya ri yānatrayānggĕhnya mengĕt.

sang dharmmāhyakṣa çīghran sinĕgĕhan ika ring bhojanāpāna tuṣṭa.

D.i. Zijn weg Oostwaarts vervolgende kwam hij weldra te Watu-kiken en pleisterde te Matañjung. Dit (n.l. Matañjung) is een afgelegen gemeente der Buddhistische geestelijken, gelegen aan den zoom van den grooten weg, met schraal geboomte; de namen ervan zijn onderscheidenlijk Galanggang en Baḍung, niet ver van Barungbung. Niet achtergebleven is Er-maṇik; dit is ook een gehoorzame onderhoorigheid van Yānatraya (de gewijde naam van Matañjung). De superintendent der religie (d.i. ik) werd spoedig onthaald op spijs en drank en was daarmee wel voldaan.

---

[1]) Hierop zal t. z. t. worden teruggekomen.

Het woord poryyang beteekent «schraal»; dit komt in dezelfde beteekenis voor in Zang LXI strophe 3.

ZANG XIX.

Strophe 1: sah sangke rika tang (niet ri Katang) kĕḍung dawa rame janapada kahalintangan huwus.

ring lampĕs ri timĕs muwah kuṭi ri pogara, kahĕnu lĕbūnikāgĕnĕt.

D.i. Van daar vertrokken zijnde, ging men Kĕḍung dawa, een drukke plaats reeds voorbij. Verder ging men langs Lampĕs, Timĕs en het monnikverblijf te Pogara; het zand op den weg was zacht. (Vergl. XXII strophe 2 voet 2).

Strophe 2 voet 4. Het verdachte andondok zou ik willen herstellen in andondon, het frequentatief van andon «ergens anders naar toe gaan» dus «een wandeling maken». Als vertaling van dezen voet zou ik het volgende willen geven: «Een wandeling makend ging men langs rotsachtige (trasungay?) paden om te Capahan, devotie verrichtend in het heilige water, te baden.

ZANG XX.

Strophe 1 en 2: prāpteng deça kasogatan sahana mawwat bhakta-pāne haji.

pratyekanya gapuk-ṣade wiçiṣayeng Içānabajrāpagĕh.

gantĕn poh capahan kalampitan i lumbang len kuran we-pĕtang

mwang pañcar prasamāngçaning kuṭi ri mungguh kapwa tāsrang marĕk.

milwa ng deça ri tunggilis pabayĕman rowangnya nekāpupul.

rehnyāngçe kuṭi ratnapangkaja hane carccan kabhuktyāpatĕh.

nāhan tang pabalas kasogatan an angçānggĕhnya kuwwāpagĕh.

bhuktin yan hana kāryya kawwalu huwus tingkahnya ngūnī dangū.

D.i. Bij aankomst in de Buddhistische pĕrdikan-desa's boden allen den Koning spijs en drank aan. De specificatie (van deze Buddh. pĕrdikan desa's) is 1 Gapuk-ṣada, 2 Wiçisaya, 3 Īçāna-

bajra, 4 Gantĕn, 5 Poh, 6 Capahan, 7 Kalampitan, 8 Lumbang, 9 Kuran, 10 We-pĕtang, en 11 Pañcar, welke allen onderhoorigheden zijn van de kluis van Mungguh, die allen kwamen toeijlen om hun opwachting te maken.

Evenzoo de desa 12 Tunggilis, 13 Pabayĕman behooren gezamenlijk bij elkaar, onderhoorigheden vormend van dat heiligdom 14 Ratnapangkaja (= Mungguh; zie onder), om te worden genoten zooals vermeld staat in de vaste bepaling. Dit zijn de veertien pĕrdikan desa's der Buddhisten waaruit de sterke kuwu bestaat. Zij zijn verplicht genietingen op te brengen bij het feest in de maand Kawwalu (8ste maand); dit is de regeling van oudsher.

De desa Capahan, hier als no. 6 is dezelfde als de desa van dien naam in Zang XIX strophe 2 voet 4.

Lumbang is Lulumbang van de Pararaton, de woonplaats van mpu Gandring.

We-pĕtang beteekent lett. «Donker water», de gewone naam van deze desa kan dus zijn «Bañu-biru».

Mungguh is de Inlandsche naam van Ratnapangkaja, daarom krijgt ze in de lijst geen apart nummer, terwijl de laatste de gewijde naam is van hetzelfde heiligdom. Vergl. Matañjung = Yānatraya. Carccan is hier geen eigennaam, maar het is het voorwerp, het materiaal van het werkwoord cinarccakĕn, dat voorkomt in Zang XVII strophe 11 voet 3 en XXII strophe 2 voet 3, dus: bepaling, regeling. Pabalas is de Oost-Jav. uitspraak van het Bañumas'sche patbĕlas, veertien. In Solo zegt men patbĕlas (bij den deftigen stand) en pak-bĕlas of pabĕlas (bij de orang ketjil).

Bhuktin is bhuktiĕn (futuri passief).

Zang XXI.

Strophe 2 voet 2 te scheiden: mwah prāpteng jaladhi patalap ikā, d. i. verder bereikte men de zee bij Patalap.

Zang XXII.

Strophe 1 voet 2. Het corrupte magĕnĕttimbah moet hersteld worden in magĕnĕt inambah. Deze voet beteekent dus in zijn geheel: .... oostwaarts den weg nemende over het strand, waarvan de oppervlakte zacht was bereden door het karos. (Vgl. Zang XIX strophe 2 voet 2).

Strophe 2: nda tan wicaritan kalangwan ikanang raṇu masurawayan lawan tasik.

ri y angkatira sah ḍatang ri wĕdi-guntur asĕnĕt i samipaning hawan.

kasogatan i bajra kāngça ri taladhwaja tĕlas apagĕh cinarccakĕn.

dulurnya ri patuñjungan kasĕlang ing bala turung umulih mareng kuṭi. D. i. Wij zullen de bekoorlijkheden van het meer, dat de handen reikt aan (d. i. water wisselt met) de zee, niet bespreken. Na vertrokken te zijn kwam hij te Wĕḍi-guntur, en hij ging rusten aan den kant van den weg. Het Buddhistische stift Bajra, was als onderhoorig aan Taladhwaja, aangewezen in de bepaling, alsmede Patuñjungan, dat echter (wederrechtelijk) in (andere) macht geraakt en nog niet tot 't klooster teruggesteld is.

Deze strophe is voor de kennis van de agrarische regeling van dien tijd van zeer groot belang. Ook kan strophe 11 van Zang XVII alleen met behulp van deze strophe opgelost worden. Immers zooals men ziet worden in den laatsten voet van beide strophen dezelfde woorden gebruikt: kasĕlang turung mulih. De beteekenis van deze woorden is zeer duidelijk, d. i. verwisseld (maar) nog niet terug. Doch daar kasĕlang hier als agrarisch-technische term gebruikt wordt, moet men hem ook vertalen in zijn speciaal agrarische beteekenis. Het Hollandsche woord hiervoor weet ik niet te geven; maar het beteekent volkomen hetzelfde als het New.-jav. kĕrayud, d.i. «met geweld vermeesterd».

Het belangrijke van voet 4 strophe 2 Zang XXII is, dat hij ons een stap verder brengt dan strophe 11 van Zang XVII. Immers de eerste geeft ons een nadere bepaling, dat Patuñjungan kasĕlang i bala is, d. i. vermeesterd door of geraakt in de «macht». Nu hebben wij alleen te vragen wat hier met bala «macht» bedoeld wordt.

In deze Bijdragen deel 78 blz. 444 noot 2 heb ik terloops erop gewezen, dat de Oorkonde van 1191 handelt over de oneenigheid tusschen de departementen van Eeredienst en het Landelijk bestuur. Dit laatste draagt in bedoelde Oorkonde den naam van Thāni-bala. Welnu, is er een overwegend bezwaar om de bala in bedoelde strophe op te vatten als verkorting van Thāni-bala? M. i. niet het minst. Bovendien kan men ten dezen alleen tot een oplossing komen wanneer men genegen

is zulks te doen. In dit geval meenen wij de zaak als volgt te kunnen oplossen: de desa's Waru en Patuñjungan waren op het tijdstip toen de Vorst op reis ging nog wederrechtelijk in de macht gebleven van het Landelijk bestuur, en nog niet terug gesteld als pĕrdikan desa's onder de heiligdommen, waartoe zij respectievelijk behoorden.

Zou dit misschien een overschot van de oneenigheid in 1191 zijn?

Het is m.i. niet noodig ons verder te verdiepen in de beantwoording van deze vraag. In ieder geval weten wij nu dat een dergelijke oneenigheid als tusschen beide departementen in 1191 in den tijd van Hayam-wuruk nog voorkwam; aan den anderen kant meenen wij deze moeilijke passages in de Nāg. aan de hand van deze zeer belangrijke Oorkonde te hebben opgehelderd [1]).

Nu willen wij in dit verband een eenigszins naieve vraag doen: Waarom maakt Prapañca van deze zaak toch zoo'n drukte? Wanneer men zich herinnert dat Prapañca gedurende 'sVorsten reis een jonge wakil van zijn vader is, die Hoofd van de Buddhistische zaken was, dan ligt niets meer voor de hand, dan dat hij, waar de gelegenheid ertoe aanleiding geeft, zijn belangstelling voor de Buddhistische aangelegenheden zooveel mogelijk aan den dag legt, hetzij om te laten zien dat hij uitsluitend uit toewijding de belangen van zijn godsdienst behartigt, hetzij dat hij daarmee reclameert bij den Vorst, om de Buddh. gebieden, die vermeesterd zijn, zoo gauw mogelijk te doen terugstellen; tevens heeft hij deze bijbedoeling om eventueel geschikt te worden bevonden ten einde na zijns vaders dood, dezen op te volgen.

Wij willen van dit onderwerp nog niet afstappen eer wij een bevestiging krijgen van onze opvatting, het woord bala betreffend, in de Nāg. zelf. Wij nemen nu Zang LXXIX strophe 1:

sāmpun tang sarwwadeçeng jawa tinapak adĕgnyeki ngūnīn linakwan.

dharmma mwang sīma len wangça-hilahila hulunhyang kuṭi mwang kalagyan

sakwehning sapramāṇā pinagĕhakĕn, asing nispramāṇā ginĕgwan (door lezen!)

mantuk ring deça-bhrĕtya n sinalahakĕn i sangngāryya rāmādhirāja.

[1]) De vertaling van deze Oorkonde wil ik bewaren voor mijn bewerking van de Calon-arang in zake de splitsing van Java onder Koning Erlanggha.

D.i. Reeds is de vroegere staat van alle desa's op Java nagegaan. De heiligdommen en vrijgebieden en oeroud-familiebezit (wangça-hilahila), goden-eigendommen, monniksverblijven, onderwijsgebieden (d.i. landerijen, waarvan de opbrengst bestemd is voor het in stand houden van het godsdienstonderwijs), deze allen, voorzoover zij voorzien zijn van praçāsti's, worden gehandhaafd (of: vastgesteld); die echter welke niet in het bezit zijn van praçāsti's [1]), worden onvoorwaardelijk (ginĕgwan lett. vastgehouden) teruggebracht onder de deça-brĕtya, die opgedragen is aan Ārya Rāmādhirāja.

Deze strophe laat in het algemeen aan duidelijkheid niet te wenschen. Ook toelichting van mijn vertaling lijkt mij overbodig. Alleen heb ik twee woorden onvertaald gelaten, omdat zij het zijn, welke de juistheid van mijn bovengegeven opvatting staven. Dit zijn deça-bhrĕtya. Welnu deze uitdrukking is volkomen synoniem met thāni-bala. Na deze vergelijking is het m.i. boven allen twijfel verheven dat bala van Zang XXII strophe 2 een verkorting is van thāni-bala, waarvan deça-bhrĕtya het synoniem is. Uit strophe 1 Zang LXXIX blijkt bovendien duidelijk, dat het Landelijk bestuur reeds vóór 1191 in dezelfde verhouding stond tot het departement van Eeredienst als later onder koning Hayam-wuruk. Wanneer heeft deze scheiding plaatsgevonden? Ook alweer de Oorkonde van 1191 geeft hierop een afdoend antwoord. Op plaat 3a laatste regel en b eerste regel staat duidelijk te lezen: pi towi pwan hana turunyānugraha bhaṭāra jaya çrī wiṣṇuwarddhana irikang sarwadharmma n sapiha sakeng thāni-bala, ngūnikāla sang apañji patipati dharmmādhikāraṇa, d.i. volgens Brandes: en bovendien nog is door wijlen Z.M. Wiṣṇuwarddhana aan Sarwwadharmma de gunst geschonken dat het gescheiden zou zijn (beter: moest worden) van Thāni-bala voorheen toen Apañji Patipati dharmmādhikāraṇa was. (Zie verder de aanteekening van Brandes boven deze transscriptie, O.J.O. blz. 188).

Strophe 3 voet 3. Voor hinalintang is humalintang veel beter; vertaling blijft hetzelfde.

Strophe 4 voet 2. Sarampwan is een plaatsnaam. De vertaling van dezen voet moet dus zijn: Ettelijke nachten lang

---

[1]) Waar hier duidelijk is, dat er geen sprake is van twee soorten van heiligdommen, kan noot 1 op T.B.G. deel 59 blz. 130 vervallen.

verlustigde hij zich behagelijk te Sarampwan om zich te vermaken (anglĕngöng niet anglĕngör).

Voet 4. Karang beteekent hier «rotsen».

ZANG XXIII.

Strophe 3 voet 2 te lezen: durggamārupĕk.

ZANG XXIV.

Strophe 1: tuhun maglis dug ring palayangan awarṇṇānglayang adoh.

ri bangkong kongang tang parana mamĕgil çīghra lumaris.

paḍāmrih prāptā ring çaraṇa tikanang wwang maçaraṇa

waneh çīghra prāpteng surabhaṣa rabādning wwang angiring.

D.i. Doch spoedig kwam men aan te Palayangan (een plaatsnaam) alsof men door de lucht zweefde, heel ver. Bangkong (eveneens een plaatsnaam) waar men heen moest gaan (niet warana naar parana van paran) werd zichtbaar. De menschen die hun toevlucht wilden zoeken (d.i. de vermoeiden) trachtten Çaraṇa (ook een plaatsnaam) te bereiken. Anderen onder het marcheerend gevolg bereikten spoedig Surabhaṣa.

Rabād is het Nw. Jav. grĕbĕd het «gedruisch van een marcheerend volksmenigte».

ZANG XXV.

Strophe 1 voet 2-3-4: warṇṇan teki ḍatangnire patukangan sang çrī-narendrāpupul.

ngkāneng sāgaratīra kulwanikanang tālākrĕp alwārata.

lor parṇṇahnya sakeng pakuwwan irika nggwan çrī-narendrāmĕgil.

D.i. Nu worde er verteld van den Vorst met zijn gevolg bij zijn aankomst te Patukangan. Aan het zeestrand, dat zeer uitgestrekt was, ten Westen van Tālākrĕp, ten Noorden van de regentschapshoofdplaats was het, dat de Vorst zijn intrek nam.

ZANG XXVI.

Strophe 1 voet 1: ndan mukyādhipating pakuwwan apagĕh sangng āryya çūrādhikāra.

D.i. Als voornaamste onder hen was de bestierder van het regentschap genaamd Āryya Çūrādhikāra.

Strophe 2: wwantĕn rūpaka laryya-laryyan anĕngah sangke hujung ning samudra.
weçmāneka kikis tinap natarikālwāpiṇḍa nūṣa n sakeng doh.
mārgganyeki linantaran lĕyĕp awarṇṇe ngguh katon denikang ryyak
yekā kīrtti sang āryya towi pasĕnāhe prāptya sang çrī narendra.

D. i. Er waren ter verfraaiing gemaakt drijfgebouwen midden in de zee, vanaf de kaap gezien. Verschillende huizen, waarvan de erven van aanelkaar gebonden vlechtwerk van bamboe waren, leken uit de verte op eilanden. De weg daarheen was gevormd door een brug, die duizeling wekte, omdat hij door de golven scheen te bewegen. Dat was het werk van den Ārryya (Çūrādhikāra) en wel als hulde voor de aanstaande komst van Z. M. den Vorst.

Hoewèl ik ook niet precies weet wat laryya-laryyan is, kan dit niets anders beteekenen dan «drijfgebouwen» of «gebouwen op palen midden in de zee» (in den zin van de Pier van Scheveningen, doch natuurlijk zeer in het klein en van tijdelijken aard). Dit woord komt voor in de Smaradahana Zang II Strophe 9, zonder dat de beteekenis kan worden vastgesteld: hana laryya-laryyan angungang tawang apayung açoka-pādapa, d. i. «Er is een gebouw op palen, kijkende naar den hemel (d. i. aan alle kanten open) met een açokaboom er boven als zonnescherm». Het ontbrekende woord aan het begin van den laatsten voet is gemakkelijk in te vullen met yekā.

Zang XXVII.

Strophe 1 voet 3, wwang i jro sawang apsarī n wahu sakeng wihāya madulur.

D. i. De kraton-vrouwen, gelijk pas uit het luchtruim gekomen hemelnimfen, vergezelden Hem.

Zang XXVIII.

Vertaling van de eerste drie voeten van strophe 1.

Nadat hij (de Koning) een tijd te Patukangan verwijld had, kwamen de mantri's van Bali en van Madhura, als voornaamste die van Balambangan en van Andĕlan.

Uit de Calon-arang blijkt dat Andĕlan de naam moet zijn van de tegenwoordige Afdeeling Bañuwangi.

ZANG XXIX.

Strophe 1. ndan sang kawy aparab prapañca juga çoka tan ari siwuhĕn.
de sang kawy upapatti sogata mapañji krĕtayaça pĕjah,
mitrānggĕh rasike kalangwan asih angdulur ataki-taki.
lagy amūlyani kīrtti-pustaka tinumbas inapi tinĕngĕt.

D. i. Echter alleen de dichter genaamd Prapañca was bedroefd zonder ophouden over den dood van den dichter, den upapatti der Buddhisten, Mapañji Krĕtayaça (genaamd). Die was voor hem een vriend in vermaken en was een onafscheidelijke metgezel in de geestelijke oefeningen. Hij is bezig geweest een begin te maken met het schrijven van een boek, (doch) hij is gekocht geworden (d. i. overleden) en tot het goede, tot de verborgenheid gebracht.

Asih angdulur is zeer goed; de conjectuur van Prof. Kern tot asahing is dus niet noodig.

Strophe 2: cittangkwī rasikā n katĕmwa warasāngatĕra mahasahas.
nyā mawruh ri parānaning mahas akīrtty atilara kakawin.
ngūnī n mātya, jĕmah, muwah sisip iking lara pinahalalu.
māti pwa, ḍatĕnging hulun lĕwĕs aweh sĕkĕl analahasa.

D. i. Ik dacht hem gezond te zullen ontmoeten en hem te vergezellen op zwerftochtjes, zóó dat hij wist waar de reis heen ging, ten einde zich beroemd te maken door een gedicht na te laten. Maar hij is eerder gestorven; het zij zoo! (lett. door den wil van de Voorzienigheid, jĕmah; vgl. jwah en joh in de eedsformulieren). — Bovendien is het een fout om in verdriet door te gaan —. Nu hij al gestorven was, veroorzaakte mijn komst (bij zijne familie) grooter verdriet en smart.

ZANG XXX.

Strophe 1 voet 3. Het woord laryya-laryyan beteekent

hier hetzelfde als in Zang XXVI strophe 2, dus «drijfgebouwen» of «gebouwen op palen».

ZANG XXXI.

Strophe 1 voet 4 te lezen: Gĕbang-krĕp i Gĕlam.

Strophe 3 voet 3 in plaats van sagiri te lezen mangiring. Vertaling; Scharen van patih's kwamen te gader in compacte massa, (Hem, den Vorst) vergezellend naar de audientiezaal.

Strophe 5. Hier wordt een desa Kambang-rawi genoemd als apanage van mpu Nāla. In Zang XIX strophe 2 hebben wij gezien, dat een apanage van Gajah mada: Madakarīpura heet. En nu beteekent Kambang-rawi lett. «moerasbloem», dus «lotus». In het Sanskrit is lotus o.a. ook nāla. Men ziet dus dat de apanagegronden genoemd worden naar den apanagehouder. Dit gebruik leefde nog tot voor kort in de Vorstenlanden.

Vertaling van de eerste twee voeten van strophe 6:

Wat de patih aangeboden had, was in groote mate van onberispelijkheid. Er wordt niet verteld van het maal van den Vorst; er zij vermeld dat enz.

ZANG XXXII.

Vertaling van strophe 1: Weldra kwam men te Pajarakan aan, waar de Vorst vier dagen lang vertoefde; daar op een grasvlakte ten Zuiden van een heiligdom, een Buddhistischen zetel, sloeg men het bivak op. Mantri's, koninklijke monniken, voorafgegaan door Āryya Sujanottama, maakten gelijktijdig hun opwachting, enz.

Strophe 2 voet 2—3—4: Bergop was Zijn weg naar het Zuiden; het Kanaal van Buluh werd gepasseerd evenzoo het district van Gĕḍe; onmiddellijk daarop kwam men te Sāgara aan, welks fraaie, verrassende aanleg te midden van een bekoorlijk woud, maakt dat men er zich toe aangetrokken gevoelt.

Pakalyan beteekent «kanaal»; hoe prof. Kern de etymologie van dit woord dat hij met Mijn vertaalt, zich denkt, is mij niet duidelijk. Opmerkelijk is het, dat men in de Encyclopaedie van Ned. Ind. (eerste druk) sub Bevloeiing no. 13 een Pĕkalen-werk vindt, dat juist in de residentie Probolinggo is geschied. Waar nu koning Hayamwuruk juist in de buurt van Probolinggo zich bevindt en er verder sprake is van het passeeren van een Pakalyan, lijkt mij boven allen twijfel verheven dat Pakalyan hier de oude naam van Pĕkalen is. Daargelaten

of het een kanaal is geweest of een natuurlijke rivier, de oude naam van dit water is in ieder geval tot nu toe nog bewaard gebleven.

Strophe 3 voet 3—4: rustig zijn plicht vergetende, volgde hij de regelen der kluizenaars; hij ging hartstochtelijk overal heen waar rijen van veelsoortige bouwwerken zijn.

Strophe 4 voet 2—3—4—. . . . . ., las hij (de dichter) voortdurend met genoegen de reliefs, terwijl hij voor den geest had de bewoording volgens de gedichten.

Dit zelfde doen wij, ambtenaren van den Oudheidkundigen Dienst, ook als wij de reliefs van de tempels bekijken.

Prof, Kern denkt dat de pañcākṣara, die in deze strophe voorkomt, de «verbloemde naam» zou zijn van Prapañca. In werkelijkheid lijkt het ons niet zoo eenvoudig als Prof. Kern denkt. Want de pañcākṣara, die in de Smaradahana Zang X strophe 2 voorkomt, wordt in verband gebracht met de vijf gezichten of hoofden van Çiwa. Hier leest men aldus: pāt warṇṇanta linakṣaṇa n lima liner pañcāsya pañcākṣara. D.i. Gij wordt herkend (als te bestaan) uit vier soorten, [dit is de bekende legende dat de vier kasten ontstaan zouden zijn uit den hoogsten God, het Brahman zelf, welke legende men onder andere in de Dharmaçāstra van Manu vindt] en uit vijf (deelen) voorgesteld met vijf hoofden, (gesymboliseerd door) de vijf syllaben. [1]).

Verder vindt men in Ziegenbalgs: Die Genealogie der Malabarischen Götter blz. 35 het volgende: «Die Sivaiten halten Siva für den höchsten Gott des göttlichen Wesens und schliessen alle andern Götter in selbigen ein. Sie sagen aber, dass Siva und Isvara eins seien und brauchen mehr den Namen Isvara. Und solches ist hier die aller grösste Religion und die ihr zugethan sind, machen sich auf der Stirn jenes vorgedachte Zeichen von Kuhmistasche als grösstes Heiligtum. Auch recitiren sie stets die Gebetsformel . . . . .) . . . [2]). Beugung, Gruss; Verehrung dem Siva (Namahsivāya, die da . . . . [3]). Buchstabe) Panjäkschara heisst und so viel bedeuket als: o Siva sei gelobt . . . . .»

Men ziet dus dat de Pañcākṣara een diepe beteekenis heeft, en waarschijnlijk Çivaietisch van oorsprong is.

Een Buddhistische Pañcākṣara vindt men echter ook in Grün-

---

[1]) De vertaling van het laatste gedeelte van dezen voet is onzeker, wegens de beknoptheid van den tekst.

[2]) Tamil-letters.

[3]) Tamil-letters.

wedels Mythologie des Buddhismus in Tibet, blz. 211 anmerkung 102, waarvan men de vertaling op blz. 149 vindt. Terwijl de Çivaietische Pañcākṣara de nog verstaanbare: na-maç-çi-vā-ya schijnt te zijn, is de Buddhistische daarentegen de voor ons zinlooze syllaben: HUM TRAM HRIH OM AH, (Vergl. Balische mudra's blz. 51).

Deze zelfde Pañcākṣara na-ma-çi-wa-ya, vindt men verder uitvoerig «verklaard» in: Der Çaiva-Siddhānta, eine Mystik Indiens nach den tamulischen Quellen bearbeitet und dargestellt von H. W. Schomerus, Leipzig 1912, p. 181, 316 en 371 en vlg.

Een andere Pañcākṣara geeft echter Friederich in zijn Voorloopig verslag van het eiland Bali [1]). Bij de beschrijving van de lijkbezorging zegt hij: «Inplaats van een robijn voegt men dan 5 metaalplaatjes in den mond, die met het woord ong en mysterieuze formules beschreven zijn; deze vijf platen beteekenen de vijf voornaamste goden, (Siva, Brahma, Wisjnoe, Indra en Jama?), samengevat in de woorden Sa, ba, ta, ha, i (Sa = Siva, ba = Brahma, I = Indra; — ta en ha zijn mij niet duidelijk», enz. (zie verder de noot op deze pagina).

Zooals men ziet is de Pañcākṣara sa-ba-ta-ha-i nog niet heelemaal duidelijk. Hierboven hebben wij gezien, dat de Smaradahana de Pañcākṣara in nauw verband brengt met de vijf gezichten van Çiwa. In de Arch. survey South Indian inscriptions Vol. II p. [30] noot 3 vinden wij het volgende: With Pañchadêhamûrtigaḷ compare Pañchamukha one of the many names of Śiva. The five faces of Śiva are stated to be Sadyôjâta, Vâmadêva, Tatpurusha, Âghôra and Îśâna. enz. Welnu nemen wij de eerste lettergreep van deze namen apart, dan krijgen wij: Sa-Vâ-Ta-Â-Î. Nu gelooven wij dat de Balineesche Sa-Ba-Ta-Ha-I zonder eenigen twijfel deze zelfde Sa-Vâ-Ta-Â-Î- is, zijnde de verkorting van de namen van Çiwa's vijf gezichten.

Strophe 5 voet 1: apatiga watw inasaban aruhur beteekent: met een hooge balustrade van opelkaar gewreven steenen.

Zooals bekend is zijn de baksteenen overblijfselen van Oost-Java op dezelfde wijze gebouwd.

Strophe 6. Het woord streng in de vertaling dient veranderd te worden in verheven. Zoo ook goed en geleerd in schoon en bevallig van beweging.

[1]) Verh. Bat. Gen. XXIII p. 5.

Zang XXXIII.

Strophe 2 voet 3: Ten slotte maakte hij een wandeling om zich te vermaken; alle mooie plekken werden bezocht, enz.

Zang XXXIV.

Strophe 1: het woord angĕh beteekent «bedroefd».

De bamboe is een geliefd voorwerp voor de beschrijving van droefheidsscènes. Zoo leest men b.v. in de Smaradahana Zang XXII strophe 4, toen Rati haar moeilijken tocht aan haar reeds verbranden echtgenoot vertelde: pring nirwwāmata posiking wuluh açabda tan hana mulat, d.i. nutteloos is het, dat de bamboes oogen bezitten; en de wuluhs (een bamboe-soort) bewegen zich alsof zij willen zeggen dat zij niet weten (waar gij, Kāma, u bevindt).

Verder wordt van de bamboe gezegd, dat zij haar kain vergeet (alupāken), d.i. naakt staat. Dit berust op een bij de Javanen zeer bekend raadsel: De moeder staat ongekleed, terwijl de kinderen kleeren aan hebben, wat is dat? Antwoord: bamboe, omdat de bamboe als zij oud wordt haar omhulsel mist, de jonge daarentegen heeft dit altijd.

Ook de sirih, die weende is hier heel mooi gekozen. Ik heb te Solo, vooral in hofkringen, meermalen gezien, dat een jonge dame zich gelukkig voelt als zij een weenend sirih-blad vindt. Volgens het bijgeloof zou zij spoedig beweend worden door een haar passenden jongeling. Hoe ziet nu een weenend sirih-blad er uit? Dat is een sirih-blad met een bloem, die onmiddellijk op den bladsteel zit (de bloem zelf heeft dus geen aparten steel). Het wordt dan altijd gedragen in het haar met de woorden: 'ben di-tangisi jaka', d.i. «laat ik door een jongeling beweend worden». Zoo heet daarom een sirih-blad met zoo'n bloem; suruh-tangis.

Strophe 2: in plaats van asrĕt lees asrĕg. Vertaling: Hard en snel was de tocht van den Vorst, omdat men naar de laagte ging. Men ging langs tal van prachtige gebouwen aan den weg, enz. (Deze woorden doen onwillekeurig denken aan het tegenwoordige eiland Bali).

Strophe 4 voet 2, vertaling: Vrij lang vertoefde de vorst (ter plaatse) steeds den goeden tijd wachtende; Zijne gedragingen in alle kampementen maakten de aangename gesprekken uit.

ZANG XXXV.

Strophe 2 voet 1 lees Westen inplaats van Zuiden. Plaats «bedoelde persoon» tusschen haakjes.

Strophe 3: Hĕpit is een plaatsnaam. Vertaling: Hĕpit was het gebied behoorende aan het klooster, met de lage en hooge gronden ervan; gedeeltelijk te Markaman, de sawashs van Balunghura, voorts de sawahs van Hujung. De inhoud der charters wekte den lust van den dichter om ver van de stad te blijven. Bij het eindigen van het stedelijk werk gaat hij later als nietsdoener naar Ḍarbaru om er te wonen.

Strophe 4 begin: Daarom ging ik spoedig weer vertrekken enz.

Kasurānganan is een plaatsnaam.

En te Burĕng werden de bekoorlijkheden (der plaats) beschouwd, lees: «geteld», d.i. «genoten».

ZANG XXXVI.

Strophe 1 voet 3—4: dhana paribhoga bhojana dulurni puṣpanira sopacāra mahalĕp.

saha wasanāwawan watang apangruhun paḍa magarjjita ng wwang umulat.

D. i. Geld, voorwerpen ten gebruike, spijzen volgden zijn bloemenhulde, met uitstekende benoodigdheden, benevens doeken aan stokken gedragen (d.i. vlaggen) vóórop; de toeschouwers juichten.

Puṣpa is hier de bloemen die voor de devotie gebruikt moeten worden. (Vgl. het werkwoord amuṣpa, Zang XLI, 3).

Strophe 2 voet 2: para wiku çaiwa-sogata sang āryya linggih i hiring nireki tan adoh. D. i. De Çiwaietische en Buddhistische geestelijken en de Āryya's zaten aan weerskanten van Hem, niet ver.

ZANG XXXVII.

Strophe 1 voet 3 lees: «in rijen gerangschikt» inplaats van «in verdieping opgetrokken».

Laatste voet lees: .... bakulārjja n āhi-kusuma. Vertaling: «prachtige tañjungs en nagasari's».

ahi is Sanskrit, een van de vele woorden voor «slang». De a wordt metri causa verlengd. Dus ahi-kusuma is volkomen synoniem met bhujaga-puṣpa en naga-sari.

Strophe 2, vertaling: Het spreekt van zelf, omdat hier de zoon van Girinātha voorgesteld wordt als een god in geopenbaarden vorm. In verwantschapsbetrekking stond hij (Ken Angrok) tot den Vorst (Hayam wuruk) als voorzaat, en hij wordt door de gansche wereld vereerd.

Strophe 3 vertaling: Er is dan ten Zuiden van den Koninklijken graftempel een verlaten tempel. Men ziet hooge ringmuren en poorten; het zijn overblijfselen van een Buddhistischen tempel; binnenin is een crypt met een terras, waarvan de opgehoogde vloer aan den Oostkant over is, terwijl die aan den Westkant verwoest is. Slechts de bidkapel en de hooge pamūjan (offer-gebouw) van rooden baksteen zijn nog op hun plaats volledig.

Strophe 4 voet 2 lees.... len tang i natarnya.

Vertaling: Aan de Noordzijde zijn de grondrestes van het terras reeds vlak geworden. Vele nagasari-boomen en andere (boomen) die op het erf (nog) staan, dragen jonge bladeren en bloemknoppen. Buiten de poort is van de hooge pabhaktan (eetzaal) de grond verlaten; ruim is de natar (erf) met gras begroeid; het pad eveneens en vol onkruid en mos.

Strophe 5 voet 2, lees: romāwrā i.p.v. morāwrā.

Strophe 6 lees: makoṣadhanya d. i. maka-osadha-nya i.p.v. makosa dhanya.

Vertaling: Aangedaan wordt het hart wanneer men ziet dat (hier voor) geen geneesmiddel mogelijk of te vinden is; slechts op Z. M. enz.

Hier doet Prapañca weer een zijdelingsch rekest aan den Vorst voor de herstelling van een Buddhistisch heiligdom.

ZANG XXXVIII.

Strophe 2 voet 4. lwānya sasāgarānak angalun jurang ika dinĕlō.

...., en waarvan de uitgestrektheid zoo groot was als een kleine zee, met de ravijnen als golven.

Vergelijk deze strophe met Tjĕṇṭini Zang XV strohpe 9: lurah-lurah ing 'ra-ara kadi, kang udaya kaleban ing ombak. d. i. de grasvlakte met de ravijnen geleek op een zee vervuld van golven.

Strophe 3 voet 3, 4. ndan rakawi ywa mampir i sirang Sugatamuniwara.

sthāpaka ring sudharmma tuwi gotra saphala dunungĕn.

D. i. Toen bracht de hofpoët een bezoek aan een uitmuntenden Buddhistischen wijze, den opzichter van het heiligdom; hij was bovendien nog een familielid (van mij, den dichter), daarom is het gepast naar hem toe te gaan.

Er is dus naar onze opvatting geen sprake van «het bewaren van geslachtslijsten».

Strophe 4 voet 3. De onverstaanbare angkadhara panagara zou ik wel willen verbeteren met anggakara panasara.

De vertaling van voet 2, 3, 4 zou dus kunnen zijn: .... hij was braaf, deugdzaam, van goeden huize, verwant met de Vorsten en was beroemd. Ten volle ervaren in de ceremoniën was hij toch niet misleid door hoogmoed. Zijn daden waren uitstekend en zijn plichtsbesef was navolgenswaardig.

Het woord 'panasara van sasar wordt dikwijls door den dichter gebezigd.

ZANG XXXIX.

Strophe 1. vertaling: Toen zeide Zijne Eminentie de eerwaardige Monseigneur: O, voortreffelijk, de vraag van U, groote dichter, treft het hart. Van grooten ijver inderdaad is de dichter (d. i. zijt gij) van ontwikkelden geest.

Strophe 2. vertaling: .... Moge ik mij reinigen in de zeven heilige badplaatsen in het eigen gemoed.

De oude heilige gaat zich dus alleen in gedachte reinigen naar de sapta-tirtha. (Zie Oudh. Versl. 1923 p. 63).

Strophe 3. vertaling: De dichtervorst zij bij het aanhooren toch vergevensgezind. Van wat ik gehoord heb is er mogelijk veel dat valsch is; edoch ik houd mij alleen vast aan hetgeen de ouden ons vertellen.

Ikang wwang is hier gebruikt voor het pers. vnw. van den 1[en] pers. Ook i. p. v. jana leze men jñāna.

ZANG XL.

Strophe 2. Beter: Ten Oosten van den Kawi was er een groot landschap, vol van allerlei schoone voortbrengselen; 't was een regentschapshoofdplaats enz.

Strophe 3 i. p. v. in groot gevaar leze men met groote vrees.

Laatste voet van strophe 5. Hij de zoo vermaarde in de wereld, werd plechtig ter aarde besteld in twee Caṇḍi's: te Kagĕnĕngan als een Çiwa en te Uṣana (een plaatsnaam) als Buddha.

ZANG XLI.

Strophe 3: .... alle onderdanen van Kaḍiri en Janggala kwamen hun hulde brengen naar de hofstad. Koning Krĕtaṇagara was zijn (des prinsen) wijdingsnaam, hem gegeven, (en sedert) reeds beroemd geworden.

Strophe 5, te scheiden: ri kadewamūrttin ira.

ZANG XLII.

Strophe 1: ...., wiens gemeene vergrijpen den haat veroorzaken van het heele rijk.

P i n a l ĕ h beteekent g e h a a t; in de Calon-arang passim.

Strophe 2 voet 2, 3, 4. Al wat Pahang omvat, al wat Malayū omvat boog zich eerbiedig. Voorts al wat Gurun omvat, al wat Bakula-pura omvat, maakte, toevlucht zoekende, zijn opwachting. Onnoodig te zeggen dat Suṇḍa en Madhura hulde bewezen zonder nalatigheid, daar zij toch één land vormen met Java.

Strophe 3, laatste gedeelte van voet 3, lees: mapagĕh apakṣa sogata.

Vertaling van deze strophe: Waarlijk was de koning niet nalatig, vrij van hoogmoed...... Omdat hij goed op de hoogte was in de bijzonderheden van de wereldbescherming, welke men uitoefenen moet in den tijd van Kali; daarom hield hij zich ijverig aan de godsdienstige verplichtingen en beloften om de Buddhistische leer vast te belijden.

ZANG XLIII.

Vertaling van den laatsten voet van strophe 1:...... alleen de heilige zes Abhijña's (behoorende tot de leer van Buddha) namen het op zich om menschen, goden en vorsten te beschermen.

Strophe 3 vertaling van voet 1. In zijn oude dagen verdiepte hij zich in alle handelingen, het innerlijke betreffend.

Vertaling van strophe 3 voet 4: Onnoodig te zeggen van de gaṇạcakra, dit wordt (door hem) behartigd vergezeld van giften aan zijn onderdanen.

Het woord g a ṇ a c a k r a wordt door Prof. Kern in g a ṇ a - s a t r a veranderd en met ‹gasthuizen voor geestelijken› vertaald.

Ik acht deze verbetering geheel onnoodig op grond hiervan, dat wij in Schiefners Tāranātha blz. 189 hetzelfde woord vinden, met een beteekenis die in de Nāg. geheel past. Na een opsomming van enkele namen van zeer heilige bhikṣu's gaat de schrijver voort: Der sehr bekannte Ātschārja Kukurarādscha, d. h. Hundekönig, oder in einigen Geschichtwerken Kuṭarādscha genannt, ist unter den alten Jogātschārja's sehr berühmt. Dieser lehrte bei Tage in Gestalt eines Hundes 1000 Helden und Joginī's das Gesetz, in der Nacht aber mit denselben auf den Leichenacker gehend, vollzog er dort das Gaṇatschakra und andere Geheimnisse (Sanskrit: samaya)..... Uit deze plaats blijkt zeer duidelijk dat gaṇacakra ook een soort van Tantrische tooverkunst is.

Strophe 5 laatste gedeelte van voet 2 lees: sarwwopadeçādhika, vertaling: en alle voorname leerstukken.

Voet 4 vertaling: Hier is de plaats, waar hij bijgezet werd, voorgesteld als een uitmuntend Çiwa-Buddha-beeld.

Strophe 6 voet 2, 3, 4.

Tegelijk met zijn Tarā, met Bajradevī, ter zelfder plaatse; deze laatste is zijn gezellin in (de bevordering van) het welzijn van de wereld, deelende in de heilige handelingen en geloften. Zij is tevens Locanā als Tarā van Wairocana. Bajradevī en Locanā worden slechts door één beeld vertegenwoordigd. (Zie Sang hyang Kamahāyanikan blz. 68 en het artikel van Dr. Bosch: Oudh. Versl. 1918 p. 21).

ZANG XLIV.

Strophe 3 laatste voet: Ten gevolge van de moeilijkheden in de wereld, beinvloed door de Kali, kan het aardsch geluk niet bestendig blijven.

ZANG XLVI.

Strophe 2 voet 3, 4...... met Narasinghamūrtti, die tot zoon had den wakkeren Lĕmbu-tal, den manmoedige in den oorlog, die bijgezet is te Mirĕng voorgesteld als een solide Buddhistisch beeld.

ZANG XLVII.

Strophe 2. In het Çāka-jaar 1217 moet van den Koning verteld worden, dat hij zijn heldhaftigen, beleidvollen, verstandigen

zoon, wiens moeder Çrī Indreçvarī was, als heerscher van Kaḍiri bevestigde, met den koningstitel Jayanāgara, onovertreffelijk.

Wīra, widagdha, wijña behoort bij Jayanāgara.

ZANG XLIX.

Vertaling van strophe 2: ...... volgens de regeling van H.H. Rajapatnī. Deze werd in de wereld beschouwd als de machtige Manggalya (d.i. gelukveroorzaakster). Dat haar dochters, schoonzoons en kleinzoon vorstinnen en vorsten zijn, zij was het, die hen als zoodanig benoemde en toezicht hield op hun handelingen.

ZANG LI.

Strope 1 voet 3, 4. Laatste gedeelte van voet 4 lees: hayuyun dinon tan murud.

Vertaling: Zullen wij maar afwachten om op de plaats waar wij staan te sneven, of zullen wij vluchten, of ook zullen wij hun tegenstand bieden, gelijk de krab, die niet vluchtte, toen hij aangevallen werd?

Zooals heel duidelijk is heeft deze dierenvergadering het bekende Indische dieren-epos als achtergrond. Met de «krab, die niet vluchtte toen hij aangevallen werd» zal wel bedoeld zijn de bekende reuzenkrab die verblijf hield in een meer op den Himālaya, en door den Bodhisatta als olifant aangevallen werd. (Zie The Jātaka or stories of the Buddha's former births, translated from the Pāli by various hands, under the editorship of Prof. E. B. Cowell, Volume II blz. 235.). Of Prapañca juist deze Pāli-jātaka voor den geest had of een andere versie hiervan, doet niets ter zake.

Strophe 2 begin: Het was alsof de jakhals dit ter audientie sprak.

Strophe 4. Vertaling: Uwe beide voorstellen zijn geschikt om daar gevolg aan te geven. Alleen moet men weten te onderscheiden of men goede dan wel slechte menschen voor zich heeft. Indien het een slecht persoon geldt, dan is het duidelijk wat men doen moet: hetzij wegloopen, hetzij aanvallen. Immers indien het lichaam los is (lees: apan wiwala ng angga) doordat men door hen (slechte menschen) gedood is, dan is het vruchteloos.

Strophe 5 na de komma achter aangaat lees: «men ga (voor hen) liever vluchten, in acht nemende dat zij heiligen zijn; daarentegen» enz.

Strophe 6 lees beter i. p. v. eerder.

Strophe 7: Syapeka musuha ngkwa ring bhuwana yan paḍe medinī.

Voet 3 lees: niyatāku k awwat hurip.

Vertaling: Wie zou dan als mijn vijand willen optreden in deze wereld wanneer zij mijn gelijke zijn [in deze wereld]. Nochtans, voor de geestelijken der drie secten ben ik bang; ik ga (liever) ver weg, spoedig. Alleen als ik den vorst ontmoet, dan bied ik beslist mijn leven aan enz. (medhani is hier corrupt voor medinī de aarde).

ZANG LII.

Srophe 1: Kadī mojara kumwa kita n papupul. wĕkasan parĕng anghadayan humarĕk.

Vertaling: 't Was alsof zij zeiden: Weest gerust en blijf bijeen. Ten slotte renden zij gezamenlijk om nader bij te komen.

Hadayan N.-Jav. adeyan het draven, in draf loopen.

Strophe 4 lees: ikang çwana mamuk.

ZANG LIII.

Strophe 1. Lees anibā i. p. v. aningā

Vertaling.... Eén van hen ontving den stoot der slagtanden (van die dieren); uitgeput liep hij enz.

Strophe 2 i.p.v. verspreidden zich lees: lagen verspreid neer.

Strophe 3, laatste gedeelte van voet 3, lees: rumankarangkal umaluy.

I. p. v. «en te omklemmen» lees: de boom was vol menschen.

Strophe 4 laatste woord van voet 3 lees: gumĕrĕh.

.... ten gevolge waarvan de gehoornde beesten gezamenlijk met gedruisch vluchtten.

I. p. v. door de dreigende dieren lees: beefden zij.

ZANG LIV.

Strophe 1 laatste voet, lees: tang gawāyalayū.

Vertaling: hetgeen ten gevolge had dat de banṭengs een doorbraak maakten bij het leger om naar de verte te vluchten.

Strophe 2: lees: om te paard i. p. v. om met paarden en wagens.

Strophe 3 laatste voet: Hij vertelde op welke wijze hij zijn vangst bemachtigd had, hetgeen gelach verwekte.

ZANG LV.

Vertaling van strophe 1 voet 2-3-4:

Eenigen gingen terug naar het kamp (buit) brengende aan de hofdames. (Er waren er) die deden alsof zij op reis gingen. Weer anderen deden juist alsof zij het koninkrijk der vijanden aanvielen. Daar men het kwaad der wilde dieren inzag, was het geenszins een afbreuk aan het feit dat men de gelofte gedaan had om geen levend wezen te deren.

Strophe 2 de laatste voet te scheiden: Dadamar, Garantang i Pagĕr-talaga, Pahañangan enz. (alle plaatsnamen).

Strophe 3: Tambak is een plaatsnaam, evenzoo Rabut-wayuha. Voet 2 te scheiden Bhanaragi n amĕgil enz.

ZANG LVI.

Zie, Het beeld van Tjandi Djawi' Oudh. Versl. 1917 blz. 145—151; mijn vertaling van den 3den voet van strophe 2 is niet juist. Hiervan geeft Dr. Brandes een goede vertaling (Uitg. door Dr. Bosch, T. B. G. deel LVIII p. 528 en vlg.).

ZANG LVIII.

Laatste gedeelte van strophe 1, na «den heiligen berg», lees: «die een prachtig gezicht gaf op de dalen; dit werd in een lied beschreven».

Strophe 3 i. p. v. «beide met hun gemalinnen» lees: «allen met» enz.

ZANG LIX.

Strophe 1 voet 2, lees: i Rabut-tugu lan pangiring, vertaling: «naar Rabut-tugu met gevolg».

Vertaling van voet 4, na «aanboden» lees: omdat zij hem slechts zoo eenvoudig ontvingen.

Voet 2; uit de Calon-arang blijkt dat Sangkan-adoh in zijn geheel een plaatsnaam is.

Lees: «karren» i. p. v. voetknechten en «voetgangers» i. p. v. aan leidsels (Verg. Zang XVIII strophe 1 voet 3).

Strophe 3; de ontbrekende syllaben in voet 1 kunnen ingevuld worden met tikang ma, en de «stoet» hoeft dan niet tusschen haakjes te staan.

Strophe 4 voet 4 lees: bhaṭa-mantri, vertaling: hoofdmantri's.

Strophe 5 voet 4, lees lĕpas i. p. v. panas, vertaling hetzelfde.

Strophe 6 voet 3 vertaling, lees: gele (lett. zwavel) kokosboomen» i. p. v. «kokosboomen en pisangstammen».

ZANG LX.

Deze zang is onecht, met dien verstande dat zij een stuk is geweest van Zang LIX, en later «uitgebreid». De karakteristieke kenmerken van de onechtheid van dezen zang zijn: 1e het herhaaldelijk bezigen van het woord pikul, 2e het veelvuldig voorkomen in een betrekkelijk kort stuk van de z.g. stamverdubbeling: pipiku-pikul, kiri-kirik, piti-kitik, kacu-kacubung.

Dit laatste is een algemeen kenmerk van onechte gedeelten in de Oud-Jav. gedichten. Vergelijk: Arjunawiwāha Zang II van de laatste woorden van strophe 6 af tot en met Zang III strophe 3; van strophe 9 van denzelfden Zang af tot Zang IV.

Bharata-yudha, Zang I strophe 14—16; Zang VI strophe 2—7; Zang XXII laatste voet van strophe 1—t. e. m. strophe 6.

Rāmāyaṇa, blz. 301—303.

Bhomakāwya Zang IV strophe 8—10; Zang V strophe 1—7; Zang VI strophe 2—7 en 10—13; Zang VII strophe 1—7;

Smaradahana Zang II strophe 11—18; Zang XIV; Zang XXI strophe 3—11; deze plaatsen en nog vele andere zijn onecht.

ZANG LXI.

Strophe 2 voet 3: jambat sing rāmya pinaranirān lālitiya d.i. Men ging slechts langzaam; alle schoone plekken bezocht hij zich vermeiende.

Vertaling van strophe 3: Opgebroken zijnde uit Blitar ging hij Zuidwaarts langs klimmenden weg, waarvan de boomen schraal en saploos waren door den verren afstand van water. Hij hield zeer veel van de bekoring der zee, en doorkruiste de streek lang het strand.

Omtrent het woord poryyang zie men zang XVIII strophe 7.

Strophe 4 verander begeerig in rustig als vertaling van swecchā.

ZANG LXII.

Strophe 1; het woord samāpa, dat hier zeer goed op zijn plaats is, moet gehandhaafd worden; ook rareka of: rareka° behoeft geen emendatie. De vertaling van deze strophe is als volgt: En de afmetingen werden in overeenstemming gebracht

met de opgaven in de stichtingsoorkonde. Daarom werd het gemeten hoeveel vademen er waren, en er werden, in het Oosten beginnend, palen geplaatst. Daarop werd het heilige klooster te Gurung-gurung genomen als grond van het heiligdom. Gontong (en) Wiṣṇu-rare (plaatsnamen) die tot een gemeente van de Bajradhara's moesten worden gemaakt, gaf Z.M. de Vorst in ruil daarvoor.

Wiṣṇu-rare is dezelfde als Wiṣṇuwāla van zang LXXVII, 2.

ZANG LXIII.

In dezen zang en vlgg. wordt het feest voor het Çrāddha-offer beschreven. Met het oog op de belangrijkheid van deze mededeeling en op de meesterlijk-dichterlijke pracht van de beschrijving, zal ik van dit gedeelte een doorloopende vertaling geven. Waar de vermelding van mijn tekst-conjecturen noodzakelijk is, zal ik ze in de aanteekeningen plaatsen.

1. Den volgenden morgen kwam Z.M. de Heerscher met gevolg naar buiten en verleende audientie aan zijn hoofdambtenaren [1]). De Āryya's waren de voornaamsten onder degenen, die hun opwachting maakten, benevens de Patih's die naar rangorde in de open staatsiehal gezeten waren. Toen trad de Mantri, de Rijksbestierder, de held Gajah-mada, naar voren en sprak met nederige buiging, dat de koning een taak te vervullen had, welke volgens den Dharmma niet mocht worden verzuimd.

2. De Vorstin H.M. Çrī-Tribhuwana-wijayottunggadewī, beval dat het doodenoffer van H.M. Rājapatnī eindelijk door Z.M. den Vorst in de Kraton moest worden verricht. De plechtigheid moest plaats hebben in het jaar met 4 als hoofd (1284 Çāka) in de maand Bhadra. Alle Koninklijke Hoogheden moesten offerspijs bijdragen, benevens de hoofdambtenaren.

3. Zóó sprak met algemeene instemming de voortreffelijke minister, wat den Vorst vreugde schonk. Des avonds kwamen de geestelijke groepen, deugdzame lieden enz. en de geleerden om hun opwachting te maken. De ambtenaren, die met apanagegronden beleend zijn, met Āryya Ramādhirāja aan het hoofd, moesten ook aanwezig zijn. Het was de grootte der kosten, die in tegenwoordigheid des konings geraamd en besproken werd.

4. Daarna, onmiddellijk voor (het begin) van de Bhadrawada, op den laatsten dag der donkere maandhelft Çrawaṇa, — het zij

[1]) Bhrĕtya-mantri vat ik op als één samenstelling.

(hier) vermeld — verdubbelden alle schilders hun ijver in het opmaken van de Leeuwenplaats in de Manguntur (tegenwoordig: de Sitinggil). Anderen drappeerden de spijsstellages, kleine gebouwtjes en beelden in soorten; mede hadden de makers van koper-, goud- en zilverwerken het druk met het uitoefenen van hun vermeerderde bezigheden.

ZANG LIV.

1. Toen nu 't gunstige tijdstip was aangebroken, werd de onberispelijke feestplaats bereids in orde gemaakt. In het midden van de open feesthal werden versieringen geplaatst gelijkende op prisadhi's. Één ervan had een soubasement van rotssteen, waarvan de stijlen roodgekleurd waren en de nokbalk versierd. Het was een schoon schouwspel, daar zij allen in de nabijheid van den wonderschoonen troon geplaatst werden.

2. In het Westen was een pĕṇḍapa met draperiën gemaakt als plaats voor den koning met gevolg. Ten Noorden waren de versierde afdaken, die naar 't Oosten een kring vormden in rijen naar achteren. De zitplaatsen, die gereserveerd werden voor de vrouwen der Mantri's, Paṇḍita's en Brahmanen waren reeds dicht bezet. In het Zuiden namen de dienaarscharen plaats onder ontelbare afdaken in rijen.

3. De [1]) wijze nu waarop het door den vorst ingestelde feest gevierd werd, was het non plus ultra van vereering van den Alwetende (Buddha). Al de monniken van de Buddhistische leer stonden als getuigen in den beschreven kring, met aan het hoofd den Sthāpaka als voorganger bij de uitoefening van deze goede verheven plicht. Hij was bezield van vrome aandoeningen, zedelijk, hoogst deugdzaam, volkomen doordrongen in de Drie Tantra's.

4. Wegens zijn ouderdom, duizend maanden sedert zijn geboorte, had hij, steeds de heilige overleveringen bestudeerende, lichamelijke gebreken, maar zijn talrijke goede leerlingen stonden hem bij. Toen verrichtte Zijn Hoog Eerwaarde van Paruha den dienst als handlanger in den kring. Mudra's, mantra's en prevelgebeden volgens de (vastgestelde) formulieren werden ten uitvoer gebracht, hetgeen het hart bevredigde.

5. Op den 12den der maand werd de kanonieke tekst opgelezen, welke de ziel (van de overleden Rājapatnī) uit het lucht-

---

[1]) Deze strophe en een stuk van het volgende zijn door mij reeds vertaald in de Bijdragen dl. 78 p. 449.

ruim opriep, met offerande en handelingen, die zoo volmaakt waren, dat (de ziel) weder den hemel bereikte [1]). De heilige Puṣpa (d.i. de pop van bloemen gemaakt), werd des nachts betooverd, welke handeling ten uitvoer werd gebracht om (de ziel in die bloemenpop) plaats te doen nemen. Deze kern van diep gepeins en godsdienstige aandacht en betoovering werd door den Groot-Sthāpaka aangewend.

Zang LXV.

1. De morgen van den vollemaansdag was het tijdstip, dat (de pop) naar buiten gebracht en in het midden van de feestplaats omringd werd. De bekkens, klaroenen en pauken weerklonken daar vóór, talloos op elkaar volgend. Op den bovenmenschelijk prachtigen troon was het, dat zij (de bloemenpop) het huldebetoon ontving. Alle Buddhistische geestelijken, oud en jong, brachten gezamenlijk naar behooren hun vereering.

2. Daarop boden de Vorsten, haar genaderd zijnde, gezamenlijk hun hulde aan met hun kinderen en vrouwen. Mede waren er de Mantri's en Patih's, Gajah-mada aan het hoofd, om samen, man en vrouw, hulde te brengen; evenzoo de gouverneurs van de stranddistricten en al de vorsten van de verschillende windstreken. Nadat zij hun eerbiedige hulde gebracht hadden, namen zij hunne zitplaatsen weder in als te voren.

3. Z. H. De vorst van Paguhan was de eerste, die onberispelijke eetwaren aanbood. Zijn tapĕl (d.i. een draagbare stellage, waarin spijzen worden geplaatst, in den zin van den tegenwoordigen Gununangan bij de Grĕbĕgs in de Vorstenlanden), had den vorm van een Çrī-Handiwa-handiwa(?) met een zijden stof en sirih in de hand. De tapĕl van Z. H. den Vorst van Matahun was (een beeld van) een witten stier, die de Nandinī voorstelde, welke onafgebroken geld en eetwaren voortbracht uit haar mond; het was wonderbaarlijk.

4. Z. H. de vorst van Wĕngkĕr gaf een offer in den vorm van een uitmuntend keurige b a l é met rustbank; alles fraai bewerkt en kostbaar. Het ging gepaard met een gepaste gelduitstrooiing over het feestterrein. Het offerbeeld van Z. H. den Vorst van Tumapĕl, dat verrukkelijk schoon was, stelde een

---

[1]) Vgl. Hopkins' Religions of India p. 190 en Wilkens Versp. Geschr. III p. 48 en vlg.

minnende vrouw voor. Het was telkens op een volgenden dag, dat zij het tevoorschijn deden komen, om de harten te vermaken.

5. De kroon spande de Vorst (Hayam-wuruk), die een reusachtig offer aanbood in den vorm van den geweldigen Mandaraberg, toen deze (als karnstok) gedraaid werd, omringd door scharen van goden- en demonen-beelden, die den toeschouwers de vrees om het hart sloegen. Ongemeen vervaarlijke l ĕ m b o r a-visch en ook andere visschen vervulden het dwarrelend, als waren zij ziek, bedwelmd door het zeewater, hetgeen de drukte van het feest verhoogde.

6. Elken dag bood men de aller prachtigste tapĕls aan als offer. En de vrouwen der Mantri's, der geestelijken en der brahmanen kregen hun aandeel van wat overschoot, zoodat ieder genoeg had.

Ook de Kṣatriya's, onder wie de verwanten van den Vorst de voornaamsten waren, werden naar behooren bedeeld; buitendien werden keurige spijzen rondgedeeld onder de troepen des Vorsten in de feestzaal.

Zang LXVI.

1. Des morgens op den zesden dag maakte Bhaṭāra Narapati behoorlijk zijn opwachting met zijn feestoffer; en ook van de Kṣatriya's en van alle voorname hoogwaardigheidsbekleeders was het vol van de tempelvormige stellages, die in hoopen aangevoerd werden. De twee Superintendenten gaven als bijdrage booten, voorstellende een episode uit een gedicht. Deze waren zoo groot als werkelijke booten; weergalmende gongs en gubars (bekkens) vergezelden ze, wat de toeschouwers genoegen gaf.

2. Den volgenden dag bood Z. E. de Patih Gajah-mada, toen hij zijn opwachting maakte, een feestgeschenk aan (in den vorm van) een rouw bedrijvende (of: bedroefde) schoone vrouw in de schaduw van een nagasari-boom, waar dicht dooreen geslingerd de rajasa-bloemen waren. De Mantri's en de Āryya's die hoofd van een regentschap waren, kwamen mede hun offergeschenk aanbieden. Hun bijdragen waren van allerlei aard in den vorm van booten, bergen, gebouwen en visschen zonder ophouden.

3. Buitengewoon schoon was wat de Koning deed, het allerpuikste van 't allervoortreffelijkste: want gedurende zeven dagen werd onafgebroken geld, kleeding, met onbegrensd veel spijzen uitgedeeld aan de vier soorten menschen, te beginnen met de

brahmanen; evenzoo gingen ontelbare Mantri's zich mede vermaken. Het is om ervan te watertanden, hoe hoofden en ondergeschikten, gamĕlanslagers, tooneelspelers naar hartelust bediend werden, stroomend als ware het water.

4. In groote menigte waren de toeschouwers uit alle windstreken, in dichte groepen zonder open ruimte; elkaar schreeuwend om een plaats verdringende, zagen zij hoe het feest zich voordeed en keken zij naar (de voornaamste personen) die op dat pas offers aanboden. In de feesttent danste Z. M. de Koning, waarbij slechts de verschillende dames als toeschouwers tegenwoordig waren. Zij zaten alle opeen geschaard de ruimte vervullende; er waren er, die vergaten wat zij deden, terwijl zij met verbazing toekeken.

5. Al wat gedaan kon worden om het publiek vreugde te verschaffen was door den Vorst in het werk gesteld; zooals wayangspel, wayang mañcangah, maskerspel, in afwisseling met allerlei koorzangen iederen dag. Buitendien hielden krijgers een gevecht (met knotsen); voor de grap joegen zij, donderende slagen uitdeelende, schrik aan, hetgeen een luid gelach veroorzaakte. Bovenal waren het de aalmoezen aan allerhande bedelaars zonder ophouden, die de vreugde der wereld wekten.

Zang LXVII.

1. Waar nu de Vorst aldus te werk ging met het Çrāddha te verrichten om voor de Overledene te zorgen, zal dit stellig strekken tot vreugde van H. M. Rājapatnī, voor wie het werk verricht is geworden. Moge het Hare gunst tengevolge hebben opdat de regeering van Z. M. den Vorst voorspoedig zij. Moge Z. M. Vorst Rājasanāgara (Hayam-wuruk) zegevieren over de vijanden zoolang zon en maan er (nog) zijn.

2. In den morgenstond kwamen de Buddhistische geestelijken om de vereerde (n.l. de bloemenpop, waarin de ziel van de overleden Rājapatnī gedacht werd te hebben plaatsgenomen) vereering te betuigen en te bezingen. Zij (d. i. haar ziel of wil men: zij zelf) werd ten slotte (de godin) Prajñāparamitā, die tot de groote Buddha-wereld terug keerde. De heilige bloemenpop werd spoedig naar beneden gehaald, en werd reeds weggebracht met de benoodigdheden. Alle offerspijzen werden dan ook uitgedeeld aan de scharen van dienaren.

3. De Vorst was vergenoegd en voldaan in zijn gemoed dat het feest zonder wederwaardigheden afgeloopen was. Alleen

vatte Hij het plan op om het heiligdom voor Haar te Kamalpaṇḍak te voltooien; zooals men weet, had men in der tijd den grond reeds «gereinigd» in het Çāka-jaar 1274. De Eerwaarde Jñānawidhi was het, die dit verder ten uitvoer bracht om het Brahma-offer en vereering te verrichten.

Tot zoover is de beschrijving van het Çrāddha-offer, dat in de Pararaton niet ten onrechte de Paçraddhan agung (het Groote Çraddha-feest) genoemd wordt, afgeloopen. Zooals uit mijn vertaling blijkt, is er, in het algemeen gezegd, niets dat onduidelijk is. Integendeel, een duidelijker en levendiger beschrijving dan de hierboven gegevene kan men m.i. niet verwachten.

In het onder volgende zal ik mijn verantwoording geven van mijn opvatting aangaande enkele gewichtige punten, die door Prof. Kern anders dan door mij zijn opgevat.

Zang LXIII.

Strophe 1 voet 1. Het woord apupul wordt door Prof. Kern overal altijd met: met gemalin vertaald; dit moet beteekenen: met gevolg.

Voet 4; het op deze plaats hinderlijke dhāryya, door Prof. Kern verbeterd tot Dhairyya, is naar ik meen, een corruptie voor Dharmma, die hier heel goed op zijn plaats is.

Strophe 4 voet 3; het woord wawan bhojana door Prof. Kern vertaald met spijsbakken is zeer juist; maar de bedoeling van Prapañca is toch geen bakken geweest, doch een soort van de tegenwoordige Gunungans, gebruikt bij de grĕbĕgs in de Vorstenlanden. Aan het woord ḍaḍap van voet 4 geef ik, zonder eenigen grond dan alleen naar het verband, de beteekenis van koper.

Zang LXIV.

Strophe 1 voet 2; Het woord prisadhi of: prisaḍi is stellig hetzelfde als bhrisadhi van Zang LXXXIII, 6. Ik heb dit woord in mijn vertaling echter onvertaald gelaten. Wat beteekent dit nu? De Calon-arang geeft op deze vraag een afdoend antwoord. Bij de verheffing van de beide zoons van Koning Erlanggha tot vorst wordt er verteld: wacitanĕn sang nātha; mijil ta sira muwah tumuduh magawaya **pusadhi** kalih siki, kalawan magawaya taratag unggwaning mangestrenana putranira, dera adĕgakĕna aghani kalih, d.i. Er worde van den vorst verteld; hij kwam

weer te voorschijn en beval twee pusadhi's te maken, en een tent als plaats voor degenen, die zijn zoons zouden huldigen, daar deze tot vorst zouden worden verheven.

Op deze plaats in de Calon-arang kan pusadhi (prisadhi of bhrisadhi) niets anders beteekenen dan een Vorstelijke troon, zij het ook geen permanente. En deze beteekenis nu past heel mooi in de bewuste plaatsen van de Nāgarakrĕtāgama.

Strophe 4 voet 4; het woord udhara wordt door Prof. Kern niet vertaald. Mej. Dr. Martha A. Muusses tracht in haar Bijdragen tot de Nagarakretāgama-studie [1]) dit woord te verklaren. Daar ik het met alle eerbied voor de Schrijfster in 't geheel niet eens ben met hare opvatting, wil ik daarom nader op de zaak in gaan.

Het woord udhara is m.i. een corruptie voor uccara, en dit laatste beteekent uitspraak, dus: bewoordingen, formulier. In de Arjuna-Wiwāha Zang IX strophe 5 komt hetzelfde woord in dezelfde beteekenis voor. Bij de ontmoeting van Pārtha met Çiwa, nadat de laatste zijn ware gedaante had aangenomen, leest men:

Çīghrānĕmbah ta sang paṇḍusuta nipuṇa ring dewopacaraṇa.
wruḥ ring sangsipta-pūjā sira humarĕpakĕn hyang rudra tan adoh
mudra mwang kūṭamantra smrĕti wimala nahan puṣpāñjalinira.
sāmpunyan mangkanā — stuti ta sira rĕngŏn uccāraṇanira.

D.i. Paṇḍu's zoon, die bedreven was in het vereeren gods, maakte dadelijk een sĕmbah. Hij wist in het kort te huldigen en richtte zijn gezicht van nabij naar den God Rudra. Met bepaalde handhoudingen onder het vlekkeloos (d.i. correct) prevelen van Kūṭagebedsformulieren (bood) hij aldus zijn bloemenhulde (aan). Hierna maakte hij een vereering; zijn gebed (d.i. het formulier) worde gehoord.

Waar het woord uccaraṇa in de Arj. Wiw. ook voorafgegaan wordt door mudra, mantra, smrĕti evenals udhara, door mij verbeterd tot uccara, door mudra, mantra, jāpa acht ik deze conjectuur niet al te gewaagd, zooals ze bij het eerste gezicht wel lijkt.

Strophe 5. sang hyang puṣpa is de bloemenpop, die door

[1]) T. B. G. LXI h. 119 en vlg.

de Tĕnggĕreezen petra genoemd wordt. Een afbeelding hiervan vindt men in de Handeling van Het Congres voor de Taal- Land- en Volkenkunde te Solo (1919) t.o. blz. 56, de bovenste figuren.

Opmerkelijk is het dat deze pop door de Kalangs de puspagambar (bloemenbeeld) genoemd wordt. (Not. Bat. Gen. XXXII (1899) p. XXX).

Zooals blijkt uit mijn vertaling van deze beschrijving is het juist deze pop, die het voorwerp van de hoogste vereering gedurende het feest uitmaakt. Daarom moet Çrī-nrĕpati aan het begin van Strophe 2 Zang LXV ook opgevat worden als Hayam-wuruk zelf met zijn familie, die de bloemenpop, als tijdelijke pratiṣṭhā of zetel van de ziel zijner overleden grootmoeder, Koningin Rājapatnī, voor wie het groote feest verricht werd, hulde kwam brengen. Op deze wijze alleen kan het verhaal gezond doorloopen.

Na den Vorst of beter na de Vorsten, mannelijk en vrouwelijk, kwamen Gajah-mada en de andere grooten aan de beurt om de bloemenpop eer te bewijzen. In dezen voet 2 komt een woord voor, dat door Prof. Kern verbeterd is met masö mahān. Gezwegen van de vertaling van dit woord door Prof. Kern, wil ik alleen erop wijzen, dat het woord mahān in dit verband een onbestaanbaar woord is.

Waar wij gezien hebben, dat de Vorsten met kinderen en gade hun hulde brachten aan de vereerde bloemenpop, moeten ook Gajah-mada en de anderen dit doen met hun echtgenooten. En dit is inderdaad ook het geval; want de oorspronkelijke tekst geeft te lezen: masomahan, en dit woord beteekent man en vrouw, evenals somahan in het Nw. Jav.

Naar het laatste stuk van voet 3 van deze strophe te oordeelen, kwamen bij deze gelegenheid ook de vasal-vorsten uit andere landen buiten Java ter Hofstede, wat geen verwondering behoeft te baren, gezien de macht van Majapait juist op dat oogenblik.

Nu worden de tapĕls, offeranden, naar buiten gebracht. Bij de bespreking hiervan kan ik niet nalaten erop te wijzen, hoe Prapañca, ondanks dat hij gebonden was aan de maat enz., ik zou haast zeggen Westersch-methodisch of systematisch aan het werk is geweest.

Op den eersten dag werd de tapĕl van den Vorst van Paguhan naar voren gebracht.

Op den tweeden dag die van den Vorst van Matahun.

Op den derden die van den Vorst van Wĕngkĕr.

Op den vierden van den Vorst van Tumapĕl.

En op den vijfden dag die van Koning Hayam-wuruk zelf.

Ziedaar, men hoeft niet eens langer erover te denken of men ziet dat deze opeenvolging ook die is van den rang der Vorsten in opgaande lijn. Nadere opheldering ten dezen is m.i. overbodig.

«Op den zesden dag» zooals de tekst opgeeft, komt Bhaṭāra Narapati aan de beurt.

Den volgenden dag de beide Superintendenten der religie; en den daarop volgenden dag de Minister-president Z.E. Gajahmada en de rest der grooten.

Van de verdere opeenvolging na Koning Hayam-wuruk is zeer duidelijk, dat zij in afgaande lijn gaat.

Men mag zeggen: 't Is een wonder of 't is natuurlijk — een van beide is te aanvaarden — dat dit gebruik nu nog voortleeft in de Kraton van Solo — dit weet ik als Solonees met zekerheid — en ook in Djocja. Immers een Vorstelijke stoet in Solo wordt altijd gevormd aldus: de Vorst in het midden; naar voren in afgaande lijn, naar achteren ook in afgaande lijn. Het doet er niets toe of de abdi-dalĕms ('s Vorsten dienaren) vóóraan en de Santana-dalĕms ('s Vorsten familieleden) achteraan zijn of omgekeerd, deze lijn ⁄‾‾‾\ wordt altijd gehandhaafd. Bij de verheffing van den Sultan van Djocja in het midden van het jaar 1921 meen ik, als ik mij niet vergis, dezen zelfden stoetvorm opgemerkt te hebben.

Na dit uitstapje komen wij terug tot ons gedicht. Wij hebben gezien, dat na Koning Hayam-wuruk Bhaṭāra-Narapati aan de beurt komt. Van den laatste wordt in Zang XII, 3, gezegd, dat hij de jongere broer is van den Vorst van Wĕnkĕr, welke laatste de echtgenoot is van Hayam-wuruks volle tante, de Vorstin van Daha. Hij behoort dus ook tot de Vorstenfamilie. Maar daar hij het ambt van Patih van Daha bekleedt, en dus toch ambtenaar is, laat het zich gemakkelijk verklaren, waarom hij onmiddellijk na den Vorst genoemd wordt; immers hij is dus: Vorst-ambtenaar.

Bij het eerste gezicht lijkt het wel zonderling, dat Z.E. de Minister-president Gajah-mada pas na de beide Superintendenten wordt genoemd. Dat is ook zoo. Maar neemt men in aanmerking, dat het Çrāddha-feest een strikt godsdienstige handeling is,

dan is het licht te begrijpen, waarom de beide hoofden der religie, bij deze religieuze gelegenheid alleen, boven Gajah-mada worden gesteld. Ook deze gewoonte vindt men in Solo, hoewel niet meer opvallend, nog toegepast. De Pangoeloe, eveneens hoofd der religie, tegenwoordig natuurlijk de Islām, treedt in bijzondere gevallen ook op, zoo niet boven, dan toch volkomen naast den Rijksbestuurder, hetgeen niet kan gebeuren met de andere hoogwaardigheidsbekleeders, welke ook.

Vermeldenswaardig is verder de tapĕl van Gajah-mada. Deze tapĕl had den vorm van een bedroefde schoone vrouw, n.b. een bedroefde schoone vrouw. Voelde de sterke, doch helaas laatste pilaar van Java's glorierijk machtsgebouw, twee jaar vóór zijn verscheiden reeds dat zijn einde naderde? wie vermag deze vraag te beantwoorden.

Wij gaan weer terug tot ons hoofdonderwerp. Zooals men ziet duurt dit Çrāddhafeest een volle week. Is het weer toevallig, dat het quasi-Mohamedaansche feest, dat de Sĕkaten genoemd wordt ook een volle week duurt? Niets is minder waar. Wie eenigszins vertrouwd is met de Oud-Jav. literatuur en enkele Godsdienstfeesten op Bali bijgewoond heeft komt spoedig tot de overtuiging, dat wat men nu op Java ziet en hoort — met ter zijde legging van alles wat Europeesch is natuurlijk — niets anders dan een voortzetting van de oude vóór-Islāmietische gebruiken en gewoonten is.

De oude gebruiken en gewoonten, vooral feesten, werden door de invoerders van den Islām gedoopt tot zoogenaamd Islāmietische feesten, en natuurlijk zoo goed en zoo kwaad als het ging in verband gebracht met Islāmietische gebeurtenissen. En dit is ook het geval met de Sĕkaten. Volgens de tegenwoordige opvatting zou dit feest gevierd worden ter eere van Mohammads geboorte- tevens sterfdag. Maar wanneer men eens nagaat, dat de plaatsing van de gamĕlan-sĕkaten aan weerskanten van de masdjid-poort, eigenlijk precies dezelfde is als de plaatsing van de gamĕlan bij tempelfeesten op Bali, eveneens aan weerskanten van de tempelpoort, dan kan men moeilijk beweren, dat de Sĕkaten niet een vóór-Islāmietisch feest is. Niet alleen de plaatsing, maar zelfs de manier, waarop de gamĕlan bespeeld wordt, doet in alle opzichten denken aan een Balisch tempelfeest.

Bovendien zou het bespelen van de gamĕlan juist in het terrein van de masdjid, het middelpunt dus van de kampoeng

moetihan, d.i. de wijk der geestelijken, onverklaarbaar zijn. Immers in de wijk waar de masdjid staat, Jav. de Kaoeman, Sund. Kaoem, mogen onder welke voorwaarde en in welke omstandigheid ook, geen feesten gehouden worden, waarbij de gamĕlan het hoofdbestanddeel is. De Sasana-sunu zegt dan ook: ḍasar sarak sinirik, unining gamĕlan iku, d.i. inderdaad het geluid van de gamĕlan is in de Sarak verboden [1]). En nu juist bij de Sĕkaten, het grootste Javaansch-(pseudo)-Mohamedaansche feest, wordt de gamĕlan bespeeld op het terrein van de masdjid. De verklaring hiervoor is m.i. dus niets anders, dan dat de Sĕkaten oorspronkelijk een zeer populair volks- of zelfs hoffeest is geweest, dat de Islām zich genoodzaakt zag over te nemen of te handhaven om zijn godsdienst spoedig ingang te doen vinden bij de toen nog niet geislāmiseerde Javanen.

Het blijft echter niet bij deze feesten. Ook de eerste moskeën van Java zijn niets anders dan tot moskee omgegoochelde Hindu-tempels. En als dit niet het geval is geweest, dan werden de moskeën toch zoodanig gebouwd, zij het ook min of meer onbewust, dat de overgang van Hindu-tempel tot moskee niet al te opvallend was [2]). Hoe kon het ook anders; de invoerders van den Islām waren toch ook menschen, die een dosis slimheid bezaten. Zij hebben stellig ook ervoor gezorgd, dat de menschen, die naar de moskee gingen, nog steeds in de meening verkeerden dat zij naar hun ouden tempel gingen. Hieronder volgt nog een paar van dergelijke grappige voorbeelden.

In dit verband wil ik nog even de aandacht hierop vestigen, dat de z.g. Buddha-graven in het terrein van de moskee van Dĕmak, die een buitengewone lengte hebben, niets anders zijn dan gewezen tempelsteenen, die nu zoodanig opgesteld zijn alsof zij Mohamedaansche gravan zijn.

Iets dergelijks trof ik aan bij een reis, in gezelschap met Dr. B. Schrieke, naar het Zuiderstrand bij Mantjingan in Djocja.

Het onder de Javanen bekende graf van Seh Bĕlabĕloe en Seh Gagang-aking is stellig een Hindu-tempel geweest. Niet alleen de namen Bĕlabĕloe en Gagang-aking, die nota bene tot Arabieren zijn gemaakt door de toevoeging van Seh d.i. Seich, bevestigen deze onder —, neen! vaststelling. [3]) maar ik zag zelfs

[1]) Zang II str. 33.
[2]) Zie Inleiding tot de Hindu-Javaansche kunst II blz. 428 en vlg.
[3]) Zie T. B. G. dl. LVIII p. 348 en vlgg.

een Nandi en een paar beeldfragmenten vlak bij het huisje, waarin de graven zich bevinden. Ook het fundament van dit huisje bestaat uit geprofileerde steenen, die ontegenzeggelijk tempelsteenen zijn geweest.

Bij Pĕngging, tusschen Solo en Bojolali, trof ik ook een tot Mohamedaansch graf omgegoochelden tempel aan. Ook hier zag ik in de rivier nog een romp van een prachtig vrouwenbeeld van het klassiek Midden-Javaansche type.

Nu gaan wij weer terug tot ons gedicht. De laatste voet van strophe 5 van Zang LXVI deelt ons mede, dat er, blijkbaar op den voorlaatsten dag van het feest, aalmoezen werden gegeven aan bedelaars. Wie het Buddhisme eenigszins kent denkt naar aanleiding van het woord bedelaars hier niet zoozeer aan gewone bedelaars, maar wel aan de Buddhistische bedelmonniken, die men in den Majapaitschen tijd op Java zeker ook niet weinig vond. Welnu het grappige is, dat juist op den voorlaatsten dag van de Sĕkaten de Hadji's hun door den Vorst gegeven slawat (zie dit woord in het Jav. Woordenboek), gaan halen of vragen aan de daarmee belast zijnde beambten. Zooals blijkt uit een facsimile van een brief in Vreede-Gunnings Facsimile's van Jav. Brieven no. 47 loopt het bedrag van dit aalmoezengeld tot over de drie duizend gulden per Sĕkaten of per jaar. Wanneer wij nu de zaak objectief beschouwen, dan kunnen wij gerust zeggen, dat de Hadji's in de plaats zijn gekomen van de Buddhistische bedelmonniken van vóór de invoering van den Islām. Want er is m. i. geen twijfel mogelijk, dat dit Kraton-gebruik terug gaat tot den tijd van Dĕmak, en de laatste op zijn beurt ook op den vóór-Dĕmakschen d. i. Majapaitschen tijd.

ZANG LXVII.

Sang çrī-rājasanāgara op den laatsten voet van strophe 1 kan ook beteekenen: de Vorst met het rijk of in zijn geheel de volle naam van Koning Hayam-wuruk.

De laatste woorden van voet 2 strophe 2 zijn door Prof. Kern onvertaald gelaten. In een noot vraagt ZHG .... «wie is of zijn sang pinūjā?» Hiervoren heb ik reeds aangetoond, dat de bloemenpop het voorwerp is van de hoogste vereering gedurende het feest. Het spreekt dus van zelf dat het hier ook de bloemenpop is, die vereerd wordt.

Aangaande het woord angurākĕn zij het volgende opgemerkt.

Ditzelfde woord met dezelfde beteekenis vindt men in den aanhef van de Smaradahana; zie hier de tekst.

pūjāning kawi sanggraheng kalĕngĕngan mangde kadīrghāyusan.

munggwing padma-mĕkar-pratiṣṭha siniram dening rĕrĕbning kapat.

wijanyākṣara lambang endah inurākĕn ring tĕtöning yaça.

dhūpākāra limut maghĕṇṭa panangisning ṣaḍpadā ring sĕkar.

D. i. De eerbiedige hulde des dichters richte zich tot al wat bekoorlijk is, — en dit bevordert dan den levensduur — tot een ontloken lotosbloem als (goden)-beeld, besprenkeld door de regens van de maand Kapat (begin van den regentijd op Java). Als wija (geel gemaakte rijstkorrels, die voor heilig worden beschouwd) (bij dit gebed) worden gebezigd de letters, en een lieflijk gedicht wordt gezongen om de kern van roem (te bezingen). Als wierook worden aangewend de wolkjes en als bidschel het gegons der bijen in de bloemen.

Het is dus zeer duidelijk, dat angurākĕn hier bezingen beteekent. In het Nw.-Jav. is deze stam niet meer bekend, doch wel de verdubbeling ervan, dus: ura-ura en beteekent ook zingen.

Zooals men gezien heeft, geschiedt dit bezingen van de bloemenpop op een morgen; evenwel hoeft deze morgen niet na zonsopgang te zijn. Met morgen kan hier wel degelijk een morgen tegen drie uur of half vier van den laatsten nacht van het feest bedoeld worden.

Alweer analoog met de Sĕkaten; omstreeks dien tijd in den laatsten nacht van dit laatste feest staan de desa-lieden op het plein voor de moskee. En wat zeggen zij onder elkaar terwijl zij naar het binnenste van de moskee kijken, waarin natuurlijk niets anders is dan luidkeels reciteerende moskee-beambten? Lagi paḍa nglela-lela golek kĕñcana, d. i. zij zijn bezig het gouden beeld te bezingen.

Dus hoewel men reeds sedert honderden jaren in het Jav. godsdienstgebouw geen beelden meer vindt, zijn deze woorden nog bewaard gebleven in den volksmond.

Ten slotte, het woord abhūmi-çuddha moet gehandhaafd worden. Deze zelfde uitdrukking komt ook voor in Zang LXXX strophe 2.

Hierboven heb ik het Çrāddhafeest uitvoerig vergeleken met de Sĕkaten, alleen berustende op wat ik persoonlijk gezien en opgemerkt heb [1]).

In Zang LXVIII wordt in verband met de geschiedenis van Kamal-Pandak gewag gemaakt van de mysterieuze splitsing van Java door den heiligen Bharāḍa, met wien de inwijder van dit heiligdom, de Eerwaarde Jñānawidhi, vergeleken wordt. Omtrent deze kwestie hebben, zooals men zich herinneren zal, enkele geleerden hun meening kenbaar gemaakt, van wie de laatste Dr. W. H. Rassers is, in zijn proefschrift: De Pañji-roman.

Daar deze zelfde kwestie het brandpunt zal uitmaken van mijn bewerking van de Calon-arang, stel ik me daarom voor ze uit te stellen tot dat ik gelegenheid heb dit werk te behandelen. Want zonder de Calon-arang eenerzijds en de analyse van de Babads anderzijds, kan men ten aanzien van Java's splitsing niet tot een bevredigende conclusie komen. En waar dit bestek uitsluitend geldt de herziening van de Nāgarakrĕtāgama, acht ik een uitgebreid onderzoek naar een bepaalde episode uit de Jav. Geschiedenis hier minder op zijn plaats, hoe gewenscht het op zich zelf ook is.

Wij gaan nu daarom verder met

ZANG LXIX.

Om de kracht van het woord sotan, strophe 1 voet 3, tot zijn recht te doen komen, moet het vertaald worden met: «het spreekt van zelf». En door het plaatsen van een komma-punt achter Jñānawidhi in de vertaling wordt de loop van den zin niet gestoord.

Verder dient m ā w a k i geschreven te worden māwak i (voet 4).

Vertaling van voet 2—3 van strophe 2: De groote heilige Jñānawidhi werd wederom afgevaardigd om den grond te wijden en (het beeld) godsdienstig te consacreeren. Daarom kreeg het (heiligdom) den naam van Wiçeṣa-pura, tot welks oprichting besloten werd met een groote hartewensch.

Strophe 3 voet 1: c a i t y ā d h i lees: c a i t y ā d i.

Voet 2: p a k u w w a n a moet gehandhaafd worden.

Voet 3 lees r i n g voor n i n g.

Vertaling van deze voeten: Verspreid zijn haar bijzettings-

[1]) Zie Oudh. Versl. 1923 bijl. F.

plaatsen, waar zij vereerd wordt in den vorm van caitya's enz. over het gansche land. In ieder afdeelingshoofdplaats (weṣa-puri) moest een gebouw opgericht worden, waar H.M. Rājapatnī vereerd wordt. Iedere maand Bhadra wordt zij daar vereerd door de ambtenaarheiligen, allen met deemoed. Zij geniet haar hemel hierdoor, dat haar kleinzoon een machtig Alleenheerscher is van het land Java.»

Het woord weṣa-puri waardoor men bij het eerste gezicht geneigd zou zijn te denken aan een verkorting van Wiçeṣapura vertaal ik gissenderwijs met «afdeelingshoofdplaats», omdat ditzelfde woord, dat voorkomt in Zang X strophe 2 m.i. ook deze beteekenis moet hebben.

ZANG LXX.

De eerste twee strophen van dezen zang heb ik reeds behandeld in de Kwartaalverslagen van den Oudh. Dienst van 1921 als bijlage E.

De vertaling van den laatsten voet van strophe 3 moet zijn: Inderdaad, Bāli en Saḍeng waren zijn buit door de vernietiging der vijanden.

ZANG LXXI.

De tweede voet van strophe 1 dient gescheiden te worden: tuhun i kadiwyacittan-ira.

De vertaling van de drie laatste voeten moet zijn: «In het Çāka-jaar 1286 stierf hij, waardoor de Vorst mismoedig en wanhopig werd. Slechts door zijn goddelijk innerlijk is het, dat hij niet gehecht is aan, en geen liefde heeft voor geheel deze wereld. Hij dacht aan den onbestendigen aard van dit bestaan, (daarom) beoefende hij elken dag slechts het goede.»

De vertaling van strophe 2: «En in den raad van den Vorst namen toen deel de beide Vorstelijke vaders (d. i. Z.M.'s vader, de Vorst van Tumapĕl en Zijn oom de Vorst van Wĕngkĕr), de beide Moeders (d.i. Bhre Kahuripan en Bhre Daha), de beide jongere zusters des Konings (d.i. de Vorstin van Lasĕm en de Vorstin van Pajang), met hare echtgenooten (d.i. de Vorst van Matahun en die van Paguhan). Zij beraadslaagden erover om een persoon te krijgen, die in staat zou zijn het goede en het slechte bij de onderdanen te weten om hem (Gajahmada) op te volgen als Rijksbestierder. Men was aan het wikken en wegen

zonder dat men zich bevredigd gevoelde, hetgeen een grievende smart veroorzaakte.

Zooals men ziet worden in deze strophe 2 de «Sapta-Prabhu», «de zeven Vorsten» van de inscriptie van 1273 allen genoemd plus de twee prinsen, echtgenooten van de prinsessen, die in 1273 nog niet getrouwd waren [1]). Opmerkelijk is het, dat de vrouw van Hayam-wuruk zelf nergens wordt vermeld; ook niet in de «Familie van Hayam-wuruk» [2]). Was zij slechts een «sĕlir», althans niet als ebenbürtige beschouwd? Dit blijkt m.i. uit de Simpang-inscriptie en Zang LXV strophe 2 waar dāra «echtgenoote» pas na de kinderen van den Vorst wordt genoemd.

Strophe 3; de lezing van den tekst sadw ajara, verbeterd door Prof. Kern met sādhw ajara, moet hersteld worden tot ṣaḍ majara; pituhanĕn van den tekst moet gehandhaafd worden.

Vertaling van deze strophe: De Koning koesterde de meening dat de voortreffelijke staatsdienaar, de Rijksbestierder, in het geheel niet zou worden vervangen; dat, indien in het land moeilijkheden zich voordeden, doordat er niemand was die hem (Gajah-mada) opvolgde, men daarin moest berusten; dat dan de zes ministers (amatya ṣaḍ) alle aangelegenheden aan den Vorst zouden mededeelen — naar gelang van de zaak — naar wie men zou moeten luisteren, wanneer zij de middelen van staatsbeleid bespraken en die de processen zouden onderzoeken zonder fouten te begaan.

In deze strophe is er sprake van de zes ministers, waaruit het Majapaitsche Kabinet gevormd werd na de kabinetkrisis door den dood van Gajah-mada. In den volgenden Zang worden de ministers één voor één genoemd. Voor de duidelijkheid zal ik ieder van deze zes ministers van een nummer voorzien.

Zang LXXII.

1. Vertaling: Zoo was het besluit van den geheimen raad. De uitkomst van de beraadslaging, waartoe men besloot was dit, dat als Mantri sĕpuh werd gekozen: Âryya Ātmarāja genaamd Pu Tanding (n°. 1).

2. Onafscheidelijk — zoo zeide de Vorst (het woord indika moet verbeterd worden in: andika) — volgt de Âryya Maṇḍalika

[1]) T. B. G. dl. LVI p. 195.

[2]) Ibid. dl. LII p. 158.

(Minister van Oorlog?) met name Pu Nāla (n°. 2), die het verstond den goeden gunstig te zijn en de boozen te straffen, (tevens) als Mañcanāgara (Minister van Buitenlandsche zaken) met den titel Tumanggung.

3. Hij was een afstammeling van hoogst verdienstelijke, zeer trouwe helden, altoos hoofd van het leger op expedities. 't Vreemde land genaamd Ḍompo, viel door hem, doordat hij de vijanden bij hoopen verminderd had (lees: anglwangi i. p. v. alwang i).

4. Twee was het aantal van de oppermantri's (n°. 3 en 4), die, des Vorsten handen en voeten vormend, verslag moesten geven van alle moeilijke kwesties der rechtspleging, bijgestaan door de (zeven) mantri Upapatti's (assessoren als leden van het Hooggerechtshof).

Wij willen even stilstaan bij deze strophe. De oorspronkelijke lezing ni wangādhi, door Prof. Kern verbeterd met pangādi, moet hersteld worden in sang ādhi.

Mej. Dr. Martha A. Muusses geeft in de Kwartaalverslagen van den Oudh. Dienst 1921 bijlage Q, naar aanleiding van het woord kaṣaṭpadan een nieuwe vertaling, die m.i. ook niet erg bevredigend is. Zij wil in aṣṭapaddha n.l. een corruptie zien van aṣṭapāda, dat «spin» «acht potige» zou beteekenen, en brengt dit in verband met «de acht manieren, waarop een vorst behoort te regeeren», terwijl zij bovendien noemt de aṣṭabrata, die bij de Javanen zeer goed bekend is door de Rama van Winter, maar bovendien door dat dit stuk van de Rama in zijn geheel verwerkt is in de Nitisruti strophe 76 en vlgg. M.i. is dit aṣṭapaddha niet zoo ingewikkeld als het bij het eerste gezicht wel lijkt. Het is hier niets anders dan een slordige schrijfwijze van den afschrijver voor: hasta-pāda d.i. «handen en voeten», waarmee ik het woord dan ook vertaal.

Wie zijn de beide oppermantri's, die verslag moesten geven omtrent alle moeilijke kwesties bij de rechtspleging? Waar in de Middeleeuwen overal, althans in het Oosten, het hoofd van de religie de opperrechter is, kan in dit Majapaitsche geval ook moeilijk iemand anders bedoeld worden dan de Superintendenten der Çiwaieten en der Buddhisten, dus: de Dharmmādhyakṣa ring Kaçaiwan en ring Kasogatan.

Vóór de Upapatti's heb ik het aantal zeven tusschen haakjes geplaatst op grond van Zang X strophe 3, die luidt: ndan sang kṣatriya len bhujangga reṣi wipra yapwan umarĕk ngkāne hŏbning

açoka munggw i hiring ing witāna mangadĕg, dharmmādhyakṣa kalih lawan sang upapatti sapa madulur.

D.i. En de Kṣatriya's en geleerden, rĕṣi's, Brahmanen, wanneer zij hun opwachting maken, staan in de schaduw van den açokaboom naast de Bangsal Witana, (benevens) de twee voorzitters der rechtbank(en) en de zeven assessoren.

«De twee voorzitters der rechtbank» is van Prof. Kern als vertaling van Dharmmādhyakṣa kalih. Men ziet dus dat deze plaats mijn hierboven gegeven onderstellingen volkomen bevestigt.

De vier leden van het Majapaitsche Kabinet zijn dus reeds genoemd hier boven. De andere twee (om het getal zes te completeeren) treden op in de volgende strophe.

5. Patih Dami werd de Yuwamantri (n°. 5); hij is het, die binnen de Kraton steeds gehoorzaamd werd, (lees hinajyan voor hinatyan). En de Patih die genaamd was Pu Singha (n°. 6), was de getuige bij alles wat de Vorst beveelt.

De laatste strophe van dezen Zang geeft ons slechts den uitslag der vorming van het nieuwe Kabinet; en de vertaling van Prof. Kern is zeer juist.

Nu gaan we even na om bij benadering te kunnen vaststellen, wat voor werkzaamheden de Ministers ieder afzonderlijk gehad kunnen hebben. Waar bij de Mantri sĕpuh, Pu Tanding (n°. 1) geen nadere toelichting te vinden is van zijn portefeuille, zal hij zeker wel belast zijn geweest met de algemeene leiding van het Staatsbeleid.

Anders is het geval met Pu Nāla (n°. 2). Uit de kwistige bewoordingen hem betreffend, kan men wel afleiden dat hij de portefeuille van Oorlog en die van Buitenlandsche zaken samen op zich nam.

Aangaande de beide hoofden der religie, n°. 3 en 4, is boven reeds gezegd dat zij tevens voorzitters waren van het Hooggerechtshof, die de portefeuille van Justitie op zich namen.

Patih Dami (n°. 5) was blijkbaar minister voor de Hofaangelegenheden. Of hij nu wel te vergelijken zou zijn met den minister van Binnenlandsche zaken, durf ik niet met zekerheid zeggen. Alleen in Solo heeft dit ambt tot voor kort (1917) nog bestaan, en bestaat het op dit oogenblik eigenlijk nog. De laatste persoon, die dit ambt bekleedde was R. M. T. Wiryadiningrat, die den brief, handelende over het aalmoezengeld aan de Hadji's (zie

boven p. 255) onderteekend heeft. Zijn pangkat was Tumĕnggung met een eigenaardig Hollandsch predicaat: ondermajoor; bovendien werd hij door de menschen de Patih-jĕro d. i. «Patih in het hof» genoemd, en hij had in de Kraton zoo'n groote macht, dat hij na zijn dood niet opgevolgd werd door zijn zoon, maar door niemand minder dan Pangeran Koesoemojoedo, den meest geliefden tweeden zoon van den tegenwoordigen Soesoehoenan, die naar Nederland is gezonden om het Jubileumgeschenk en hulde aan H. M. de Koningin aan te bieden.

Pu Singha (nº. 6) had tot taak: steeds getuige te zijn bij alles wat de Vorst beveelt. Met welke moderne minister hij te vergelijken zou zijn, vermag ik niet te zeggen. Een rijkskanslier?

ZANG LXXIII.

Het woord yat in den 3den voet van strophe 1 dient in yan veranderd te worden; want hier is geen reden om den 2den persoon te gebruiken.

Vertaling van Strophe 1: Voorts beijverde zich de Vorst van Majapait in toenemende mate om met beleid te handelen. In de rechtspleging was hij vrij van willekeur; hij volgde hetgeen in de wetboeken vervat is; hij was geenszins partijdig bij het geven van aanwijzing (d. i. vonnis) aan alle menschen, die zich bevredigd gevoelden. Hij taalde naar roem; waarlijk, hij is een verschijning der godheid in levenden lijve; hij kende de toekomst enz.

Strophe 3 voet 1 en 2; vertaling: Het aantal van die Koninklijke graftempels wordt hier opgegeven. De eerste is Kagĕnĕngan; onder de voornaamste behooren Tumapĕl enz.

ZANG LXXV.

Strophe 1: lees wruhe i. p. v. wruhā.

Vertaling: De ambtenaar nu, belast met het toezicht op dat alles, was Āryya Wīrādhikāra, de Superintendent, die alle Koninklijke heiligdommen bewaakte, zonder nalatigheid. Ernstig en onverdroten behartigde hij steeds het belang van anderen en het welzijn van den Vorst. Hij genoot niet (voor zich) de vruchten van zijn ambt (d.i. hij kreeg daarvoor geen bepaalde apanagegronden) door de groote opbrengst der (bedoelde) heiligdommen.

Kan tan amukti phala gebruikt worden ter opheldering van tan amukti palapa, van Gajah-mada gezegd, in de Pararaton?

Bij de bespreking van Zang LXV strophe 3 heb ik reeds de

gelegenheid gehad om aan te toonen, hoe Westersch-systematisch Prapañca aan 't werk is geweest; in het ondervolgende zal men zien hoe dit streng doorgevoerd wordt.

Hoewel de vertaling van Prof. Kern van de volgende strophe juist is, wil ik, om de systematische werkwijze van Prapañca duidelijk in het licht te stellen, deze vertaling herhalen, echter met een enkele wijziging.

Ook de andere met vrijdom begiftigde stichtingen worden door Z.M. den Vorst in hun staat beschermd.

De Superintendent der Çiwaieten werd belast met het toezicht en de hoede van (Çivaietische) bedehuizen en kalagyans.

De superintendent der Buddhisten, die waakt over alle monnikshutten en kloosters. De Mantri Her-haji is degene, die zorg draagt voor de verblijfplaatsen der rĕṣi's, (tevens is hij) de beschermer der heremieten.

ZANG LXXVI.

De opsomming van de pĕrdikan desa's wordt ook in overeenstemming gebracht met de volgorde der hoofden zooals hierboven gegeven is. Daar naar het mij voorkomt enkele plaatsnamen door Prof. Kern worden vertaald, wordt deze opsomming nogmaals herhaald zonder dat de woorden, die m.i. duidelijk plaatsnamen aanduiden, worden vertaald.

De voornaamste Çiwaietische met vrijdom begiftigde stichtingen zijn als volgt: Kuṭi-balay, Kañci en Kapulungan, Rŏma en Wwatan, Içwaragrĕha, Palabdhi, Tajung, Kuṭa-lamba en Taruṇa. Parhyangan, Kuṭi-jati, Caṇḍi-lima (bij Ngañjuk), Nilakusuma, Harinandana, Uttamasuka. Prasada-haji, Saḍang en Panggumulan, Kuṭi-sanggraha, Jayaçika.

Niet onvermeld te laten: Sphaṭika, Yang (het Yanggebergte), Jayamanalu (merkwaardig is dat een van de vorsten van Oud-Bali dezen naam draagt), Haribhawana, Caṇḍi-pungkal, Pigit, Nyudanta, Katuda, Srangan, Kapuyuran, Dayamuka, Kulanandana, Kanigara (een drukke plaats bezuiden Madioen), Rĕmbut en Wuluhĕn, Kinawŏng, Sukawijaya, en Kajaha. Campĕn, Ratimanmathāçrama, Kulakaling en bovendien Batu-putih (in het hart van de stad Surabaya).

In de volgende strophe worden de pĕrdikan desa's van de Winaya-Buddhisten opgesomd.

De met vrijdom begiftigde heilige plaatsen der Winaya-bud-

dhisten zijn als volgt: Wipulārama en Kuṭi-haji, Yanatraya, Rājadhanya, Kuwunātha, Surayaça, Jarak, Laguṇḍi, Wadari, Wewe en Pacĕkan, (waar de Chineesche expeditie landde), Pasarwan, Lĕmah-surat, Pamanikan, Pangikĕtan, Panghawan, Damalang, Tĕpas-jita, Wanāçrama, Jĕnar, Samudrawela, Pamulung.

De volgende strophe is de voortzetting der opsomming van de Winaya-Buddhistische heiligdommen.

Baryyang, (Nw. uitspraak Bareng), Amrĕtawarddhani, Wĕtiwĕtih, Patĕmwan, Kanuruhan, Wĕngtal, Wĕngkĕr, Hantĕn, Bañujiken, Batabata, Pagagan, Sibok, Padurungan en Piṇḍa-tuha, Tĕlang, Surabha, deze zijn de voornaamste ervan, waarbij nog te voegen is Sukalila.

Niet vermeld zullen worden de bij-heiligdommen, waarvan de voornaamste zijn: Pogara, Kulur, Tangkil enz.

In den volgenden Zang worden de Pĕrdikan-desa's der Bajradhara-buddhisten genoemd.

Zang LXXVII.

Voorts zullen nu achtereenvolgens de (gewijde plaatsen) der Bajradhara-Buddhisten vermeld worden: Içānabajra, Naditaṭa (voor: tada) Mukuh, Sambang, Tajung, en Amrĕtasabha, Bangbang, Boddhi-mūla, Waharu, Tampak-ḍuri, Paruha, Tandara, Kumudaratna, Nandināgara.

En Wungañjaya, Palaṇḍi(t), Tangkil, Asahing, Samici, Apitahĕn, Nairañjana, Wijayawaktra, Magĕnĕng, Poyahan, Balamasin, Krat, Lĕmah-tulis, Ratnapangkaja, Panumbangan, Kahuripan, en Ketaki, Talaga-jambala, Jungul, Wiṣṇuwāla daarenboven.

En Buḍur, Wirun, Wungkulur, Mananggung, Watukura, Bajrāsana, en Pajambayan, Samalantĕn, Simapura, Tambak-laleyan, Pilanggu, Pohaji, Wangkali, en Bĕru, Lĕmbah, Dalinan, Pangadwan; deze zijn die, welke vastgesteld zijn in de bepaling (zie omtrent pacarccan Zang XX.)

Zang LXXVIII.

De vrijstichten van de Karĕṣyans zijn als volgt: Sumpud, Rupit (bekend in de Calon-arang), Pilan, en Pucangan, Jagaddhita, Pawitra, en Butun. Deze allen hebben tempels, vergaderzalen, lingga's, benevens waterleidingen.

De laatste voet van deze strophe mag niet van den eersten voet van de volgende gescheiden worden; wij zullen daarom een doorloopende vertaling geven.

Monseigneur de Sthāpaka, de uitstekende groot-leeraar — zoo wordt hij door de menschen genoemd — is degene, doorwien deze vrijstichten worden bewaakt, vast volgens de gewoonten van oudsher.

Mitsgaders de pĕrdikan-desa's zonder (vul de ontbrekende lettergreep aan met y a n g) tempels, waarvan de voornaamste die zijn, welke vrijmachtig bevestigd werden: Bangwan, Tungkal, Siddhayatra, Jaya en Siddhahajöng (kramavorm van Siddhahayu, Sidayu), Lwah-kali, Twas, Waçiṣṭa, Palah, Padar, Siringan; dat zijn de voornaamste sub-pĕrdikandesa's der Çiwaieten.

Wañjang, Bajrapura, Wanora, Makĕduk, Hantĕn, Guhā en Jiwa, Jumput, Çobha, Pamuntaran, Baru, zijn de voornaamste sub-pĕrdikandesa's der Buddhisten. Kajar, Dāna-hañar, Turas, Jalagiri, Cĕṇṭing, Wĕkas, Wandira, Wandeyan, (zoo wordt de maat hersteld) Gatawang, Kulampayan, Tāla zijn de voornaamste van de sub-pĕrdikan-desa's der rĕṣi's.

Dharmarṣi (een plaatsnaam?), Sawungan, Bĕlah, Juru, Siddha, Srangan, Waduri, Āgĕlan, Gandhātrap, Haraçāla, Nampu, Kakadang-hajyan, Gahan ring Jagat (hoeft geen naam te zijn). Sīmā, Nadi, Abhaya, Tiyang, Pakuwukan, Simā-kiyal en Çuci. Niet achtergebleven zijn Kawiri, Barat, Kacapangan, welke alle pĕrdikandesa's zijn.

Afgescheiden daarvan zijn de Wiṣṇuietische familiën, ingesloten (kālat) in Batwan, Kamangsyan, Batu, Tanggulyan, Ḍakulut, Galuh, Makalaran; deze zijn haar voorname vrijgebieden. En de desa Mĕḍang, Hulun-hyang, Parung, Lungge, Pasajyan, Kĕlut, Andĕlmad, Paraḍah, Gĕnĕng, Pangawan zijn de voornaamste, die vrij zijn van vroeger af.

Wij zullen niet beschrijven de kalagyans (onderwijsinrichtingen) verspreid over alle plaatsen van Java; zoowel de vaste kloosters met of zonder tempels. Het onderscheid tusschen (kloosters) met tempels en (kloosters) zonder tempels is, dat de eerste een vast onderhoud (subsidie) van den Staat ontvangen, (doch de laatste niet). Wij vermelden evenmin de plaats van de Stāpaka's, waar men onderwijs geeft voor godsdienstige ceremoniën en geloften.

En van de Maṇḍala's, heilige zee-badplaatsen (?), en Kukubs, die in hun vorigen staat onderhouden zijn; alsmede Sukayajña, Kasturi, die volgens de rĕṣi's caturbhasma's zijn genoemd. De katyagans van de Catur-āçrama's te Pacira, Bulwan en Luwanu, Kupang, (te lezen luwanw ing k.) Een groote menigte ervan

leeft onder landbouwgemeenten en Janggan-vereenigingen, hetgeen algemeen bekend is.

Tot zoover loopt de opsomming van de verschillende pĕrdikandesa's. Er is een bijzondere belangrijkheid verbonden aan deze schijnbaar drooge opsomming. Immers wanneer men zich herinnert met welke streng doorgevoerde, systematische werkwijze Prapañca aan het werk is geweest, dan kan men aan de hand van deze opsomming alleen eenigszins bij benadering nagaan, hoe de Javaansche geestelijken in des dichters tijd ongeveer zijn verdeeld of gegroepeerd.

Om dit te doen gaan wij eerst terug naar Zang LXXV. In strophe 1 van dezen zang zien wij dat Āryya Wirādhikara de superintendent is van de Kroondomeingronden.

In de volgende strophe voet 2 wordt gezegd dat de superintendent der Çiwaieten tevens hoofd is van de Çiwaietische pĕrdikandesa's; en in den volgenden voet, dat de Superintendent der Buddhisten tevens die is van de Buddhistische pĕrdikandesa's. In den daarop volgenden voet wordt een titularis genoemd, die belast is met het toezicht op de Karĕṣyans (verblijfplaats der rĕṣi's). Deze niet bij den naam genoemde titularis wordt echter in Zang LXXVIII genoemd bij zijn bijnaam, zooals deze bekend stond bij de menschen: Mpungku Sthāpaka sang Mahāguru.

De aandachtige lezers zullen wel opgemerkt hebben dat de volgorde der hoofden ook gehandhaafd blijft bij de opsomming der plaatsen. Men krijgt eerst (Zang LXXVI strophe 1 en 2) de opsomming der Çiwaietische pĕrdikandesa's. Daarna strophe 3 en 4 de desa's van de Winaya-Buddhisten of eenvoudiger Winayisten. Men zou volgens de volgorde hierna verwachten de opsomming van de Karĕṣyans, maar neen; er wordt in Zang LXXVII nog een ander groep Buddhisten genoemd en wel de Bajradhara-Buddhisten of Bajradharisten. En pas in Zang LXXVIII volgen de Karĕṣyans. En als wij het woord Dharmmarṣi aan het begin van strophe 4 niet als plaatsnaam mogen beschouwen dan worden de rĕṣi's dus naar het schijnt weer in bepaalde groepen verdeeld, teweten (gewone) resi's, Dharmma-rĕsi's en (hoogstwaarschijnlijk) Wiṣṇu-rĕṣi's in strophe 5. Om deze nog ingewikkelder wordende zaak eenigszins te kunnen ophelderen, zijn de mij bekende Inlandsche gegevens nog te gering, om niet te spreken van nihil. Maar hoe wij ons de zaak verder ook hebben voor te stellen, onomstoote-

lijk vast staat m. i. dat men in den Majapaitschen tijd twee groepen van Buddhisten heeft. Dit feit op zich zelf is reeds van zoo'n groot belang, voor ons verder onderzoek naar het tot dusver nog duistere probleem omtrent het Javaansche Buddhisme. Immers ondanks het uitgebreide onderzoek van Prof. Krom in zijn Boro-budur hoofdstuk XV en XVIII, blijven er nog aanmerkelijk veel duisterheden in het Javaansche Buddhisme-vraagstuk. Wij zullen hier in ons bestek echter niet verder op ingaan; doch wij hopen dit bij een andere gelegenheid te behandelen door vergelijking met het levende Buddhisme van buiten Java — het eenige helaas wat wij kunnen doen — met gebruikmaking van de ons toegankelijke gegevens.

Wij zullen dus nu door gaan met de Nāgarakrĕtāgama.

Zang LXXIX.

De vertaling van de 1e strophe van dezen Zang is reeds gegeven hiervoren op blz. 227.

Een dergelijke staatsmaatregel werd toegepast op het Chineesche rijk: «A little later a prince of the Cheu family and the immediate predecessor of the founder of the Sung dynasty, placed severe restrictions on Buddhism, and prohibited all temples except those that had received an inscribed tablet from former emperors. More than thirty thousand of these buildings were in consequence suppressed by edict». [1])

Strophe 2 vertaling: Z. M. de Vorst van Wĕngkĕr gaf opdracht om de desa's op te nemen en te beschrijven. De Vorst van Singhasari gaf last om de hoegrootheid van de familie's (in den Nieuw-Mataramschen tijd gebruikt men voor «familie» het woord tjatjah) op te nemen met aanverwante zaken. Zij (de prinsen) gebruikten als leiddraad de voorschriften voor den kleinen man (Patik-guṇḍala) en gingen vlijtig te werk. Dien ten gevolge leerde (de bevolking van het) Java-land zich gedragen volgens de bevelen van Z. M. den Koning.

Het woord patik-guṇḍala vertaal ik met «voorschriften voor den kleinen man» of beter «voor de onderdanen». Het eerste lid van deze samenstelling is duidelijk, n.l. onderdaan. Het tweede: guṇḍala is niet erg duidelijk doch is zeker verwant met den stam giṇḍal, Nw. Jav. goṇḍel, die «vasthouden» beteekent. Dit

[1]) Edkins' Chinese Buddhism p. 133.

giṇḍal komt voor in de Arjuna-wiwāha Zang XXXV strophe 6 voet 2. Toen Arjuna aan Indra verlof vroeg om naar zijn broeders en moeder terug te mogen gaan, antwoordde Indra: aum aum putra, katon twang ing makaka lāwan ayayah, ika tan kagiṇḍala. Tan doṣan pasayut mamī kita purihning anahura hutang sasambhawa, d.i. «Ach, ach, mijn zoon, duidelijk is uwe verknochtheid aan uw broeder en aan uwe moeder; daarom zal ik u ook niet vasthouden. Moge het niet ten kwade worden gerekend dat ik u heb aangehouden, 't is alleen om mij van mijn verplichting zooveel mogelijk te kwijten».

Het woord patik-guṇḍala met dezelfde beteekenis komt nogmaals voor in Zang LXXXI strophe 1, terwijl een variatie ervan: prati-guṇḍala, die «algemeene bepaling» beteekent ook twee maal voorkomt in Zang LXXXVIII strophe 3 en LXXXIX strophe 1. Verder noemt Prof. Krom in zijn Inleiding I blz. 72 een Raja-pati-guṇḍala, die zou kunnen beteekenen «een leiddraad voor de vorsten», welke merkwaardigerwijze toegeschreven wordt aan koning Krĕtanāgara. [1])

Voor dat wij verder gaan wil ik de aandacht nog op het volgende vestigen. Zooals wij gezien hebben was het Āryya Wirādhikāra, die belast werd met het superintendentschap over de kroondomeingronden (Zang LXXV strophe 1), terwijl de beide dharmmādhyakṣa's belast werden met respectievelijk de Çiwaietische en de Buddhistische pĕrdikandesa's. Die der rĕṣi's zijn in handen gesteld van den Mantri Herhaji, bekend onder den bijnaam Mpungku Sthāpaka sang Mahāguru. En in Zang LXXIX strophe 1 hebben wij voor ons den Āryya Ramādhirāja als hoofd van de deça-bhrĕtya, d.i. Staatsgronden, waartoe de landen die aan de ambtenaren — om een nieuw-Vorstenlandschen term te gebruiken — in vruchtgebruik worden gegeven, dus apanagegronden behoorden. In de tweede strophe van dezen Zang zien wij verder dat de Vorst van Wĕngkĕr het toezicht had over de topographische of kadastrale opname van alle landen, terwijl den Vorst van Singhasari de opname van de tjatjahs en aanverwante zaken d.i. kort gezegd de burgerlijke stand, werd toevertrouwd.

In de volgende strophe verplaatst de dichter ons naar een nuṣāntara, naar Bali. Er ontbreekt in den 1en voet een letter-

[1]) Zie de inhoudsopgave van dit werk in de dissertatie van den heer Th. Pigeaud: De Tantu-panggĕlaran op p. 291.

greep tusschen han en i; ze moet ingevuld worden met ut dus hanut, scheid: amatĕh anut. Ook de eerste a van lawan in den 2den voet moet lang zijn. Verder leze men Baḍaha Lwa-gajah i. p. v. de corruptie in den 3en voet.

Het woord kuwu dient onvertaald gelaten. De vertaling van de laatste twee voeten moet zijn: De superintendenten, die gezeteld zijn te Baḍahulu, Baḍaha en Lwagajah, zijn zonder nalatigheid door den Vorst belast met de bewaking van de Buddhistische pĕrdikandesa's, welke alle zij kennen.

Zang LXXX.

De eerste twee strophen van dezen Zang zijn door mij reeds behandeld in De Majapaitsche heiligdommen in de Lampoeng, (Oudh. Versl. 1918, 4e kwt. blz. 164 en vlgg.). Aangaande strophe 1 van dezen Zang wil ik even de aandacht hierop vestigen, dat het aantal Kabajradharans (gebied der Bajradharisten) op Bali veel grooter is dan dat van het gebied der Winayisten. De Kabajradharans staan in verhouding tegenover de Kawinayan als 6 tot 1. Dit overwegend Bajradharistische karakter van Bali is van niet weinig belang voor ons onderzoek naar het Jav. Buddhisme, in verband met de politieke macht van Çri-wijaya.

Vertaling van strophe 3: Alle vrijstiften, die ware bewijzen hebben, zijn door den Vorst bevestigd; de vrome stichtingen van vroegere deugdzame menschen, onverschillig wie, worden behoed en onschendbaar verklaard. Zóó alleen (moet) de aard van een voortreffelijken, uitnemenden, wereldoverwinnenden, grootmachtigen Heerscher (zijn) opdat alle zijn vrome stichtingen verder door de toekomstige vorsten worden behoed.

Lees voor de maat mapagĕh (1e voet).

Strophe 4: En het doel ervan is om te maken dat er voorgoed geen booswichten zijn in het (door hem) behoede land. Uit dien hoofde worden alle streken tot aan de boorden der zee toe onderzocht en doorkruist, tot gerust verblijf aller asceten aan het strand, in de gebergten, wouden, die zij als verblijfplaats kiezen (kasĕnĕt), zoodat zij met voldoening zich aan ascese, geloften, en vroom gepeins kunnen overgeven, daardoor tevens het heil der geheele wereld bevorderende.

Lees voor de maat: taya ning (1e voet) en sawalĕring (2e voet).

Zang LXXXI.

In dezen zang wordt de maatschappelijke indeeling van Majapait behandeld. De vertaling van Prof. Kern is m.i. reeds zuiver, behalve van den 3[en] voet van strophe 1. Deze moet vertaald worden: De vaste wil van den Vorst is dat zij zich beijveren hun plicht te vervullen (yatna), daarom werd hun een algemeene bepaling gegeven.

Hoewel de bewoordingen van den dichter alle duidelijk zijn, is het uitelkaar halen van de bepaalde groepen voor ons zeer moeilijk, van wege het totaal ontbreken van onze kennis omtrent de maatschappelijke toestanden van dien tijd. Ook de oorkonden geven ons ten dezen geen voldoende inlichting. Wanneer wij in het ondervolgende trachten de bepaalde groepen uitelkaar te halen dan is dit slechts een poging, meer niet.

In strophe 2 voet 1 wordt een catur-dwija genoemd. Dit is m.i. wat in de volgende voet nader uiteen gezet is als wipra, rĕṣi, Çaiwa en Bodha.

De catur-āçrama van den volgenden voet is volgens de oorkonde van 1245 van Koning Jayanāgara (Oud-Jav. Oork. blz. 204 regel 15) de brahmacari, grĕhastha, wanaprastha en bhikṣuka, dus de gewone ook volgens de Voor-Indische opvatting, niet zooals het KBWdb. opgeeft. [1])

Wat zijn nu de caturbhasma's? Als Prof. Kern dit uit Indische bronnen onbekend is, dan kunnen wij ook veronderstellen dat dit een Oud-Jav. creatie is; maar wat? daarop kunnen wij nog geen antwoord geven. Zelfs het uitstekende Voorloopig verslag van Bali (Verh. Bat. Gen. deel XXIII blz. 14) door R. Friederich, geeft ons ten dezen geen stof ter vergelijking. Vgl. LXXVIII str. 7.

Wat betreft de catur-jana van voet 1 strophe 3, dit is even onduidelijk als de catur-bhaṣma. Ook geeft de aanteekening van Prof. Krom ten dezen nog niet voldoende licht. Alleen dat wij hier te doen hebben met de naar de Javaansche toestanden gewijzigde catur-warṇṇa, de gewone kastenindeeling der Indiërs, is haast zeker. Maar om uit te maken uit welke vier groepen de catur-jana bestaat, is niet gemakkelijk, wijl er meer dan vier soorten menschen worden genoemd. De werkwijze echter van den dichter kan o. i. wel als gids worden gebruikt. De menschen,

---

[1]) Vgl. nog: O. J. O. blz. 198 regel 3 en 4.

die in den 2[en] voet worden genoemd, vormen nl. de eerste hoogste groep. Die in den 3[en] voet de tweede groep, en de Waiçya's en Çūdra's in den laatsten voet vormen de beide laagste groepen. Merkwaardig is dat de wali's, de oud-Mal.-Pol. priesters in de Jav. kastenindeeling bij de tweede groep, die der Kṣatriyas zijn ondergebracht.

In de Calon-arang vindt men echter een eenigszins andere mededeeling omtrent de catur-warṇṇa. Daar deze mededeeling aan den eenen kant zeer curieus is, en aan den anderen kant m.i. toch de Oud-Jav. opvatting omtrent de zaak weergeeft, acht ik het niet van belang ontbloot, ze hier in vertaling te citeeren.

«De catur-açrama» volgens dit geschrift «bestaat uit: grĕhastana wanapastra, bhikṣuka en brahmacari, d. w. z.

Grĕhastana is wat men noemt een wiku, die getrouwd is en kinderen en kleinkinderen heeft.

Wanapastra is een wiku, die midden in een groot woud woont; w a n a beteekent woud, en p a t r a beteekent gebladerte en gras. (Zoo'n wiku) eet niets meer als hij van uit zijn hut geen gras of bladeren met zijn hand kan grijpen». (Men ziet dat hier getracht is de etymologie van Wanaprastha te geven, hoe onzinnig het ook is).

«Bhikṣuka is een groote heilige die geniet; hij mag (menschen) dooden, hij mag er slaven van allerlei landaard op na houden, hij mag vrouwen hebben en gemeenschap uitoefenen (met zijn slavinnen). De vorst mag daar geen opmerkingen over maken, omdat het reeds zijn recht is om zulks te doen».

Hoe ongeloofelijk en gek deze bewoordingen ook zijn, zij doen ons niettemin onmiddellijk denken aan de rechten van geprivilegeerde personen in bijna alle Oud-Jav. Oorkonden.

«Wat de brahmacari betreft», gaat de Calon-arang verder, «er zijn reine brahmacari's, er zijn ongehecht-brahmacari's, er zijn ruzie-brahmacari's en er zijn gewone brahmacari's.

Wat men reine brahmacari noemt, is iemand die een zoon is van berguitbarstingszand [1]) (d.i. iemand die een buitengewoon dor leven leidt), die de smaak van rijst en vleesch noch het genot van het huwelijk kent; hij is van kleins af heilige geworden; dat is het wat men reine brahmacari noemt.

---

[1]) Dit luidt in het Oud-Jav. anaking alĕbu-guntur. Dit laatste woord is in het Nieuw-Jav. verbasterd tot hulu-guntung, (zie Te Mechelens 28 Wajangverhalen in Verh. Bat. Gen. Deel XL blz. 31 noot 1).

Wat men ongehecht-brahmacari noemt is iemand die een goede leering vindt of iemand die een zekere waarheid vindt, welke door hem begrepen wordt, waarna hij zijn maatschappelijk leven zoowel als zijn kinderen en gade zonder oorzaak vaarwel zegt en daarop heilige wordt; dat is een ongehecht-brahmacari.

Ruzie-brahmacari is iemand die in oneenigheid is geraakt met zijn gade, waarbij hij het tegen zijn vrouw verliest en hierdoor verlegen wordt; dan wel iemand, die door zijn meester bevolen wordt om te vechten en hiermee geen succes krijgt en vervolgens uit verlegenheid het heilige leven omhelst; dat is een ruzie-brahmacari.

Een gewone brahmacari is ieder heilige, die alle waarheden kent en het in- en uitgaan van de wereld en haar (of: zijn eigen) plaats kent; dat is een gewone brahmacari».

Tot zoo ver de mededeeling van de Calon-arang. Een commentaar hiervan te geven zou ons te ver voeren. Alleen wil ik in verband met de Nāg. hierop wijzen, dat wij eerst een groep hebben bestaande uit vier soorten menschen, waarvan de laatste weer een groep vormt, die op haar beurt uit vier soorten menschen bestaat.

Ook iedere groep in de Nāg. wordt met het woord c a t u r d.i. «vier» aangeduid: c a t u r dwija, c a t u r āçrama, c a t u r-bhasma en c a t u r-jana. Hebben wij in de «vier brahmacari's» van de Calon-arang misschien de «catur-bhasma» van de Nāg. te zien? Ik zou een beslissend antwoord, hetzij bevestigend of ontkennend, hierop niet durven geven.

ZANG LXXXII.

Vertaling van strophe 1 voet 4: En de hooge Vorstelijke moeders zijn het eens met de richting van den Vorst.

In strophe 2 ziet men weer de neerdalende volgorde der vorsten, hetgeen weer op de systematische werkwijze van Prapañca wijst.

ZANG LXXXIII.

Van p a ñ j y a n g j ī w a l e k a n van strophe 2 vindt men in de Wadu-haji een verbastering: p a ñ j a n g j i w a, en J a m b a l e k a, zonder dat wij echter ingelicht worden wat ze beteekenen.

Strophe 3 geeft ons een groote moeilijkheid, niet de vertaling, maar de personen die daarin optreden. Immers wij hebben hier dezelfde Çrī Brāhmarāja, die in Zang XII strophe 1 voet 2 genoemd wordt als hoofd der Çiwaieten.

De daarop volgende naam Bhāmana, moet, volgens het systeem van den dichter, dus het hoofd der Buddhisten zijn. Dit wordt versterkt door den volgenden voet, waarin Çrī Wiṣṇu, hoewel geen naam, optreedt. Hij toch zal wel het hoofd der rĕṣi's zijn. Wij hebben hier dus voor ons weer dezelfde personen, die in Zang LXXV strophe 2 genoemd zijn. Wij zullen deze moeilijkheid trachten op te lossen.

Zoowel volgens de Oorkonden als volgens Zang LXX strophe 1 van de Nāg. moet in Hayam-wuruks tijd Rājaparākrama het hoofd der Çiwaieten zijn. Zooals ik reeds aangetoond heb (zie mijn op blz. 258 genoemd artikel) is het toch Rājaparākrama, die de ceremoniën bij de wijding van het beeld van Simping, in het jaar 1285 in tegenwoordigheid van den Vorst zelf, leidt. Maar èn in Zang XII èn in Zang LXXXIII wordt een Brāhmarāja als hoofd der Çiwaieten genoemd. Inderdaad vindt men in de Oorkonden twee Brāhmarāja's. De een is een tijdgenoot van Gajah-mada, toen deze Patih van Majapait was, en de ander op den steen van 1408; deze laatste heeft achter zijn naam Brāhmarāja nog een bijvoeging van Ganggadhara. Daar het niet waarschijnlijk is dat deze laatste identisch is met Brāhmarāja van den Nāg. kunnen wij hem laten rusten. Wij nemen dus Brāhmarāja, tijdgenoot van Gajahmada. De oorkonde die zijn naam bevat is niet gedateerd. Maar daar Gajah-mada hier nog genoemd wordt als patih van Majapait, moet deze Oorkonde zooals Prof. Krom reeds aangetoond heeft [1]), van vóór 1286 en na 1253 zijn.

Door den gehavenden toestand van de inscriptie kunnen wij helaas niet weten wat voor ambt Brāhmarāja hier bekleedt; met zekerheid weten wij echter dat hij de persoon is, die geprivilegeerd wordt en hij is tevens Çiwaiet, S i d d h ā n t a - p a k ṣ a. Met deze inscriptie komen wij ten aanzien van Brāhmarāja dus niet verder. Wij moeten dus een anderen weg inslaan. In mijn boven genoemd artikel heb ik alle plaatsen, waar Rājaparākrama voorkomt, bij elkaar gebracht en wij hebben met betrekking tot ons tegenwoordig doel het volgende bevonden:

In 1245 wordt hij genoemd Rājaparākrama alias Pañji Elam.

Op de koperen platen van Bĕṇḍosari: Rājaparākrama alias Ḍang Ācaryya Dharmmarāja.

---

[1]) Tada en Gajahmada T. B. G. dl. LVI p. 237—243.

In de Oorkonden van 1280: Rājaparākrama alias Ḍang Ācaryya Dharmmarāja.

In de Oorkonde van Sĕkar (T. B. G. 53 blz. 434) uit Bojanegara: Rājaparākrama alias Ḍang Ācaryya Çiwamūrtti.

In een inscriptie met Middel-Jav. taal (Oudh. Verslag 1918 blz. 171) Rājaparākrama alias Ḍang Ācaryya Wiçwanātha.

Wanneer wij hier werkelijk met een en dezelfde Rājaparākrama te doen hebben, waaraan ik persoonlijk niet twijfel, dan ziet men dat hij ieder oogenblik van ‚bijnaam' is veranderd, hetgeen voor een Javaan vooral in dien tijd een gewoon verschijnsel is. Juist op grond van dit voor den Javaan gewone verschijnsel, komt mij niet al te gewaagd voor om te veronderstellen, dat Brāhmarāja niets anders is dan een bijnaam van Rājaparākrama, die in 1285 stellig nog als superintendent der Çiwaieten fungeert. Wij geven echter volgaarne toe dat de boven gegeven poging tot verklaring niet geheel zeker is. Maar bij gebrek aan een betere kunnen wij ze voorloopig wel aannemen, daar ze naar ik hoop toch niet uitsluitend op fantasie berust.

Deze veronderstelling geldt ook den superintendent der Buddhisten. In de Oorkonde van 1280 wordt hij genoemd Ḍang Ācaryya Nādendra en niets meer, terwijl hij in de Oorkonde van Sĕkar genoemd wordt Ḍang Ācaryya Nādendra sang Āryyādhirāja. Op deze wijze kunnen wij dus veronderstellen, dat Ḍang Hyang Bhāmana niemand anders is dan Prapañca's vader.

Een ding dat onze hypothese steunt is het volgende. Zooals wij hier boven gezien hebben, is het de «ḍang-ācaryya-naam» van Rājaparākrama, die steeds veranderd is. Waar Bhāmana ook voorafgegaan wordt door ḍ a n g h y a n g, wat hetzelfde beteekent als ḍ a n g ā c a r y y a, is het m. i. ook niet geheel onmogelijk dat dit de ḍ a n g-h y a n g-n a a m van Prapañca's vader is die de laatste sedert in verwisseling met Nādendra gekregen heeft. Want indien Nāda in dien tusschentijd gepensionneerd werd — wat ondenkbaar is, dewijl de pensionneering in de Jav. wereld een onbestaanbaar iets is, hoewel ze nu pas in den laatsten tijd door den invloed van de Nederlandsche regeering ingang begint te vinden in de Vorstenlanden — of overleden is, wat voor Prapañca een hoogst belangrijke gebeurtenis moet zijn, dan zou Prapañca daar toch wel vermelding van gemaakt, of op zijn minst een zinsspeling op gegeven hebben; maar hij doet dat niet. Het is daarom m. i. hoogstwaarschijnlijk dat in dien tusschentijd

geen verandering van ernstigen aard plaats gehad heeft in de beide superintendentschappen der religie. Immers als dit wel het geval was geweest, dan was de kabinetsvorming voor Prapañca toch een prachtgelegenheid geweest om hierover een woordje te zeggen. Ook hier zwijgt Prapañca er over. Alles bij elkaar genomen kunnen wij dus daaruit deze conclusie trekken, dat de personen, die in strophe 3 van Zang LXXXIII optreden de beide superintendenten zijn in gezelschap met het hoofd der rĕṣi's.

Strophe 6 van Zang LXXXIII, vertaling van den tweeden voet: Zevenmaal wordt het dagelijks vermeerderd met een (bhrisadhi), en met offeranden in de Wanguntur (Sitinggil) geplaatst. [1])

Zang LXXXIV.

Strophe 1 voet 4, lees saciwa bhujanggādi i. p. v. saçiwa-bhujanggādi. Vertaling van de laatste twee voeten: Luisterrijk pralend werd hij gedragen in een palankijn in een stoet (mahawan lantaran heeft dezelfde beteekenis als pinikuling jampana).

Mantri's, hoofdambtenaren, Brahmanen enz. hun gala-kostuum dragende, vergezelden hem.

Strophe 2, lees trutika i. p. v. truṭika en tarayan i. p. v. tara yan.

Vertaling: Daverend was het geluid der feestmuziekinstrumenten en trompetten (trut); anderzijds weerklonken de schelphoornen rumoerig: tararara (tarayan). Hij (de Vorst) werd omstuwd door de lange rij van scharen van officieren, die lof uitspraken, lofgedichten, welke afkomstig waren van andere steden van de hand van dichtersvorsten, als blijk dat de Vorst dapper (gahan) is als Rāma en beroemd is als de zegepralende Krĕṣṇa (lees: Krĕṣṇa ñ jaya).

Strophe 3. Hoewel deze strophe door Prof. Kern op een paar kleinigheden na goed weergegeven is, wil ik ze hier in haar geheel herhalen, van wege hare belangrijkheid, maar vooral wegens de daaraan door Prof. Kern vastgeknoopte bespreking.

Sāmpun nrĕpati manek ring maṇimayasinghāsana suminābhra

Çoddhodani sakala lwirnira wahu sangke Jinapada çobhā.

Bhyakta trisura Surendrāng umarĕk i himbangnira n apuja hyang.

[1]) Vergelijk het Çraddha offer.

āpan paḍa linĕwih bhūṣaṇanika sotan wwang adhika mūlya.

In den derden voet van deze strophe komt het woord trisura voor. Dit wordt door Prof. Kern vertaald met de 3 goden, waarbij ZHG. in een noot zegt: «D.i. Brahma, Wiṣṇu en Çiwa? Onzeker».

Hoewel de compositie trisura, gesteund door de alliteratie, trisura surendra, op zich zelf geen onmogelijk woord is, is het toch een beetje verdacht. Mij is het in de Oud. Jav. werken nog nergens voorgekomen. Ik acht het niet onmogelijk dat er oorspronkelijk tripura heeft gestaan als naam van Çiwa. Deze strophe moet m.i. dus vertaald worden: Reeds had de Vorst den troon van edelgesteente bestegen, met luister schitterende. Hij leek als Çuddhodana's zoon (de Buddha) in persoon, zoo even uit het prachtige Jina-verblijf (Buddha-hemel) gekomen. Zichtbaar waren Çiwa en Indra tegenwoordig aan Zijn zijde, terwijl zij (de beide Hoofdgoden) devotie verrichtten voor den Heer. enz.

Hieraan knoopte Prof. Kern de volgende bespreking vast:

«Ik begrijp niet recht wat de dichter in de twee laatste versregels eigenlijk te kennen geeft. (De laatste voet is intusschen voor ons doel van geen belang; P.). Er kan toch geen sprake wezen van de werkelijke tegenwoordigheid van Indra enz. in eigen persoon. Hoe dan 's mans woorden te verklaren? Wellicht op de volgende wijze. Uit de beschrijving die de Chineesche pelgrim Hiuen Thsang geeft van een groot feest hetwelk Koning Çilāditya (al. Harṣa) bij zekere gelegenheid aanricht, blijkt dat een gouden beeld van Buddha plechtig op een olifant werd rondgedragen, terwijl de koning zelf, in 't kostuum van Indra, ter linkerzijde een prachtig zonnescherm ophield, en koning Kumara van Kāmarūpa (Assam), onder de trekken van den god Brāhma met een witten vliegenwaaier in de hand zich aan den rechterkant hield. Hieruit ziet men, dat hooggeplaatste personen bij een feestelijke gelegenheid den Buddha in effigie vereerden door de rollen op zich te nemen van godheden die den Meester bij diens leven als nederige dienaren hulde plachten te bewijzen. Hun rol bracht mede, dat zij het kostuum der door hen voorgestelde goden aannamen. In ons gedicht neemt de Koning zelf de plaats van den Buddha in, die aan zijne zijde aanzienlijke personen heeft, welke gedienstige godheden voorstellen. Wie die

personen zijn, wordt niet gezegd. Dit is de eenige verklaring die ik van de alles behalve duidelijke plaats weet te geven». [1]) Tot zoo ver Prof. Kern.

Om de bedoeling van Prapañca met betrekking tot deze strophe te kunnen begrijpen moet men eerst weten van welken aard de dichter was. Zooals wij in den loop van zijn gedicht reeds kunnen opmerken was hij een groote chauvinist. Hier heeft hij niet geschroomd zijn Vorst met den Grootsten Persoon en Stichter (Buddha) van den Godsdienst, waarvan hij zelf ook een aanhanger was, te vereenzelvigen. Op deze wijze levert deze plaats geen moeilijkheid meer. Want inderdaad de dichter vergelijkt Hayam-wuruk met den Buddha zelf, toen deze nederdaalde uit de Tayastriṃças-hemel, nadat hij zijn leer aan zijn moeder had gepredikt. Maar Prapañca heeft ten dezen misschien alleen de klok hooren luiden doch niet precies geweten waar de klepel hing. Want bedoelt hij werkelijk de nederdaling van Buddha uit den Trayastriṃças-hemel, waarbij de Heer geflankeerd werd door Indra als payung-drager en Brahma «with a white chowry in his hand», dan maakt de dichter deze fout, dat de Buddha niet in een palankijn werd gedragen, maar langs een ladder naar beneden ging. Zie hier de beschrijving van dit voorval in Fa-Hien blz. 49: As Buddha descended from his position aloft in the Trayastrimsas heaven, when he was coming down, there were made to appear three flights of precious steps. Buddha was on the middle flight, the steps of which were composed of the seven precious substances. The king of the Brahma-loka (i. e. Brahma) also made a flight of silver steps appear on the right side, (where he was seen) attending with a white chowry in his hand. Sakra, Ruler of Devas, made (a flight of) steps of purple gold on the left side, (where he was seen) attending and holding an umbrella of the seven precious substances, etc. [2])

---

[1]) Vergelijk: Record of Buddhistic Kingdoms being an account by the Chinese Monk Fa-hien of his travels in India and Ceylon translated .... by James Legge, Oxford 1886, blz. 19; P.

[2]) Dit zelfde verhaal vindt men met enkele kleine verschillen in R. Spence Hardy's Manual of Buddhism (1860) blz. 301. In het Buddhisme van Prof. Kern komt dit verhaal voor, bijna onherkenbaar verkort, op blz. 152—153 dl. I. Prof. Vogel was zoo goed mij te wijzen op afbeeldingen hiervan in L'art Gr. Buddh. blz. 539 en in Cat. of the Mus. of arch. at Sarnāth plaat XIX; zie

Uit dit citaat blijkt verder dat Prapañca zich de vrijheid heeft veroorloofd van Brahma te vervangen door Çiwa. Dit lijkt ons wel wat te kras; immers voor zoover ik weet speelt Çiwa in het Buddhisme geen groote rol althans nooit in gezelschap met den Buddha zelf, niettegenstaande dat het Mahāyanisme overstelpt is met Çiwaietische ideeën. Maar aan den anderen kant is het wel goed te begrijpen; want Prapañca is een Javaansche Buddhist; en hij weet natuurlijk even goed als wij dat Çiwa op Java de grootste god is. En om de macht van Buddha nog hooger te stellen verwisselde hij den ten aanzien van Çiwa minderwaardigen Brahma met Çiwa zelf, den grootsten god van Java. [1])

Zooals uit de volgende strophe blijkt wordt de singhāsana, waarop koning Hayam-wuruk zit, loopend gedragen. Bedoelt Prapañca met Buddha's nederdaling misschien de nederdaling van den Bodhisattwa uit den Tuṣita-hemel, nadat deze het besluit heeft genomen, om als zoon van Māyā geboren te worden? Immers zooals de Lalita-wistarā ons mededeelt wordt de aanstaande Buddha door de goden in een draagbaren troon gedragen[2]). Bedoelt de dichter werkelijk deze episode, dan begaat hij o. i. deze fout, dat de Bodhisattwa niet bepaald geflankeerd wordt door de beide bovenbedoelde hoofdgoden. Wij kunnen daarom op zijn minst zeggen, dat de dichter deze twee episoden doorelkaar haalt.

Wij gaan met de Nāg. verder. Lees het laatste woord van strophe 4 p a t a k ā d i en vertaal: «wimpels enz.»

De laatste voet van strophe 5, vertaling: De vorst (Hayamwuruk) achteraan omringd door voorname Mantri's van geheel Java-land in groote menigte.

De Vorstelijke stoet in dezen zang vermeld wordt weer geregeld volgens de adat. Het laagst in rang zijnde vorstenpaar, t. w. de vorstin van Pajang en haar gemaal de vorst van Paguhan, bevindt zich heelemaal vooraan; en zoo gaat de stoet achterwaarts in opgaande lijn, waarbij de Oppervorst (Hayam-wuruk) het achterste gedeelte ervan vormt.

---

nog: Note on a Buddhist Sculpture from Kandy, Ceylon, by J. Ph. Vogel. Ph. D. in Journ. and Proc. As. Soc. of Bengal (Nw. Series). Vol. XI no. 9, 1915. p. 298.

[1]) Vgl. het citaat uit de Smd. op p. 282.

[2]) Zie Prof. Kroms Borobudur Monografie blz. 140 en Pleytes: Die Buddha Legende in den Skulpturen des Tempels von Boro-Budur blz. 23. Een fotografische afbeelding hiervan vindt men in de „Inleiding Hindu-Jav. Kunst" III plaat 31, bovenste relief.

De twee middelste voeten van strophe 6 zijn bedorven; er staat:

pinggir nikanang lĕbuh ajajar tang çakata pinanggung.

dwārānapis awawa lwir dhwaja nguniweh panggungika rinĕngga.

De eerste van deze twee voeten is duidelijk, doch metrisch is hij niet in orde. De tweede daarentegen is metrisch in orde doch de lezing is bedorven. Het zij mij veroorloofd deze beide voeten te restaureeren, zonder daarbij te veel fantasie te gebruiken, als volgt:

pinggir ni lĕbuh ikā sök paḍa majajar tang çakata pinanggung.

dwarenapi sawawa lwir dhwaja nguniweh panggung ika rinĕngga.

Vertaling: Aan den kant van den hoofdweg stonden de wagens op een rij dicht aaneen als tribunes opgericht. De deuren (der huizen) werden versierd (met doeken) gelijk vlaggen en de tribunes waren gedrapeerd. 't Was vol van jonge en oude vrouwen, onder wie er velen waren die de plaatsen op het buitenplein vervulden.

Angĕbĕk atimbun zijn synoniemen, die hier met een woord «vervulden» worden weergegeven.

Vertaling van voet 3 van strophe 7: Brahmanen enz. boden aan voortreffelijken, gewijden drank in sierlijke kruikjes.

Wawan, Nw.-Jav. waḍah, Mal. tampat, kan met alle mogelijke woorden worden vertaald naar gelang het verband; hier moet het kruikjes beteekenen.

ZANG LXXXV.

De mantry akuwu in voet 3 strophe 1 zijn de gouverneurs van de afdeelingen, die te vergelijken zouden zijn met de tegenwoordige regenten. Men zal zich wel herinneren, dat Tunggulamĕtung, die door Ken-angrok vermoord werd, dit ambt bekleedde onder den Vorst Daṇḍang-gĕṇḍis (Par.) Krĕtajaya (Nāg.) van Kaḍiri.

Strophe 2; De conjectuur van Prof. Kern van wastrādyaraṇa in wastryādy aharaṇa is zeer juist; ook de vertaling van dit woord in zijn noot 1 moet hier gebruikt worden. Den menschen van Majapahit wordt n.l. op het hart gedrukt om geen kains

enz. te stelen. Waarom wordt de kain hier in de eerste plaats genoemd? Omdat er op Java toen evenals nu niets gemakkelijker is dan het stelen van op het erf gedroogde kains.

Aan de opmerking van Prof. Kern aangaande de Layang Kapakapa wil ik nog het volgende toevoegen. De nu nog bekende Sĕrat Rajakapakapa, waarvan ik een MS. exemplaar, bewaard in de bibliotheek van de Radyapoestaka te Solo, onder de oogen gehad heb, is niets anders dan het door Prof. Jonker in zijn Oud-Jav. Wetboek op blz. 163 regel 8 v. o. onder den naam van Jugul-muḍa genoemd werk. Immers Jugulmuḍa dat «volmaakt dom» beteekent, zou volgens de overlevering juist de «nama-ketjil» zijn van een zeer dommen jongen, die door een geluk knap is geworden, vandaar zijn naam Bĕgdja, d.i. «de Gelukkige», en die later door Vorst Daniswara verheven zou zijn tot Patih met den naam en titel van Rajakapakapa. En de Sĕrat Rajakapakapa nu zou door hem vervaardigd zijn. In hoeverre dit geloofwaardig is of niet, laat ik geheel in het midden.

Het lezen van de Sĕret Rajakapakapa was voor mij zeer vermakelijk. Want het was mij zeer duidelijk, dat het oorspronkelijk een strafwetboek is geweest met verschillende strafartikelen, die natuurlijk niet zoo doorloopen als een verhaal. Maar degene die aan dat strafwetboek den nieuwen, tegenwoordigen vorm gaf, heeft van de uiterst onsamenhangende artikelen getracht een doorloopend «verhaal» te maken.

Wat betreft de Rājakapakapa van de Nāgarakrĕtāgama, ik geloof dat dat hetzelfde is als het nu nog onder dien naam bekende werk, doch in zijn oorspronkelijken vorm, n.l. vóór dat het den vorm van een «verhaal» had gekregen.

Zang LXXXVI.

De 1e strophe van dezen Zang bevat een wonderbaarlijke mededeeling, dat Hayam-wuruk zich zou hebben bediend van een voertuig, dat bespannen is met «leeuwen en honden, die niet met elkaar harmonieeren, doch die in bedwang zijn gehouden door al de dienaren».

Dit wonder is echter in het leven geroepen door dat van de oorspronkelijke, goede lezing van den tekst: sthāna veranderd is in swāna. Immers leest men sthāna-singha, (leeuwenstoel) i. p. v. swāna-singha, (honden-leeuwen) dan wordt de zaak weder

terug gebracht tot het gebied van het alledaagsche. De vertaling van de laatste twee voeten van deze strophe moet m.i. dus zijn: Telkens wanneer de Vorst daarheen (n.l. naar Bubat) gaat, zit hij op een draagstoel met een leeuwtje aan de hoeken (apadudwan), (de houten leeuwtjes vormen n.l. de pooten van den draagstoel). Al de dienaren bevinden zich rondom onder Hem; met de grootste verbazing zien de menschen Hem aan.

De opvatting van Dr. M. A. Muusses omtrent de leeuwenkwestie is dus niet geheel juist; o. i. is er in bedoelde strophe heelemaal geen sprake van levende leeuwen (Oudh. Versl. 1923 p. 37—38).

In het Museum van het Bat. Gen. bevindt zich onder de Balische verzameling een dergelijke draagstoel afkomstig van een van de vorsten van Bali. Ook deze draagstoel heeft een leeuwtje aan iederen hoek als poot. [1])

Vertaling van strophe 3: Verwonderlijk schoon staan daar in het midden de hooge bouwwerken, waarvan de zuilen met beeldwerk uit de Parwwa- (d.i. Mahābharata-) verhalen versierd zijn, die er fraai uitzien. (tekst: stambhanyākweh inukir akathāparwwa tingkah nikāpĕnĕd). Het koninklijk hoofdkwartier stond in de nabijheid daarvan vlak ten Westen, gelijk de hofburg. Dit is de plaats waarheen de Vorst zich begeeft, wanneer de maand Caitra gekomen is, om zich te laten zien (anpamanggung).

Zang LXXXVII.

Vertaling van de laatste drie voeten van strophe 1: Aan de Noord en Zuidzijde (n.l. van het gebouw, waarin de Oppervorst zich bevindt) stonden de prachtige (gebouwen) van (de andere) Vorsten en de overige Kṣatriya's. Die van de hoofdmantri's en van de dharmmādhyakṣa's stonden dan met het front naar het Oosten gericht, (dus vis-à-vis met de gebouwen der Vorsten). Het daarvoor liggende is zeer ruim, en (de gebouwen) vormden dus den rand van een groot plein.

Zang LXXXVIII.

Vertaling van strophe 1: Al de dorpsoudsten en Wĕdana's keerden niet direct huiswaarts; zij moesten afscheid nemen in

[1]) Van tempelgereedschappen vertellende zegt L. A. Waddell in zijn The Buddhism of Tibet or Lamaism. blz. 312 regel 13 v. o.: A pyramidal framework or wheelless car like the Tibetan Chaṅga chutuk, with lion figures at the corners of each tier, such as is used to seat the image of a demon which is to be carried beyond the precincts of the temple and there thrown away.

het Hof. Āryya Raṇādhikāra was het, met wien als adhipati (leider) zij 's morgens hun opwachting maakten. Āryya Mahādhikāra, de chef van de pañcataṇḍa's en voornaamste van de Padĕlĕgans, was hun gezel bij het afscheidnemen toen de Koning met gevolg audientie verleende.

De titel pañcataṇḍa vindt men ook in Cohen Stuarts Kawi-Oorkonden N°. 4 regel 2: Patjataṇḍa hi tĕrung.

Lees in de vertaling van strophe 2 «landmanschap» i. p. v. «landschap» en «dammen» i. p. v. «bruggen».

Vertaling van strophe 3: Vooral de hoogvelden (gaga) en sawah's, al wat geplant wordt, moge gedijen, worde beschermd en verzorgd. Voor zoover de grond strekt om een karāman (algemeen bezit?) te worden, worde die bevestigd, opdat hij niet terug gaat (lees: waluya i. p. v. waluha) (tot individueel bezit); opdat de ingezetenen niet naar andere oorden verjaagd worden om daar zich te vestigen. De pratiguṇḍala (algemeene bepaling, zie p. 267) toch moet men vasthouden (scheid: nang pratiguṇḍala nya (dit nya is het Suṇḍasche nja) ya tutĕn) om te trachten de desa's grooter te maken.

Vertaling van strophe 4: Z. H. Krĕtawarddhana keurt goed (lees mahaywani i. p. v. hamaywani) dat het groot worden van de desa's wordt bewerkstelligd. En de overtreders (lees: mahānasar ika) en hun misgrijpen moeten, steeds bij ommekomst van iedere maand, geteld worden (d.i. een zondenregister moet opgemaakt worden). Men moet medewerken om het bestaan of: de plaats van slechte menschen te ontdekken, in het bijzonder (te waken) tegen eventueel overspel (añidra lawana lett. menschen die de vrienden mochten verraden of bedriegen), opdat het Koninklijk bezit toeneme, waarmede Hij (de Vorst) de wereld bewaakt.

Vertaling van strophe 5: Z. M. de Vorst van Majapait, de Alleenheerscher, nam toen, aanmaningen gevende, het woord. «Hij die zacht van aard is, voor hem moet de toegang (tot Java) niet bemoeilijkt worden. Indien er een heerendienst is (rājakāryya), in de eerste plaats de betaling van Palawang-belasting, mag men die niet verzuimen (lĕwata lett. overslaan). Wanneer men onthaal moet opbrengen terwijl men weet, dat (de gast) van goed gedrag is, dan moet men het doen in overeenstemming met den rang van den persoon. [1])

Het woord palawang komt voor in de reeds genoemde

[1]) Vergl. Rhys Davids' Buddhist India p. 49.

Cohen Stuarts Kawi-Oorkonden N°. IV regel 4: yen andikani ngong, dene bhumine si darani kang ing çela-maṇḍi, sa-bhumine si darani kang ing çela-mandi i rehane luputa ring palawang tahil, sakawliraning rājakaryya. D.i. Dat ik beveel aangaande het land van Darani te Çela-maṇḍi; al het land van Darani te Çela-maṇḍi; dat het vrij moet zijn van palawang-belasting (tahil beteekent hier belasting), en alle mogelijke heerendiensten. [1])

In het woord swadeha liggen twee begrippen opgesloten: «het gedrag» en «de rang».

ZANG LXXXIX.

Vertaling van strophe 1: En de inhoud van de algemeene bepaling, (die uitgevaardigd is) onder de regeering van H.M. de Vorstelijke Moeder, moet worden gevolgd. Vroeg moet men rijst koken en gaar maken alles wat als onthaal genuttigd zal worden. Indien de onthaalde zoo hebzuchtig is dat hij nadeel veroorzaakt en brutaal is, dan geve men maar al wat door hem gevraagd wordt, maar men moet (daarna) mij rapporteeren omtrent den persoon, wie of deze ook moge zijn.

Vertaling van voet 3 van strophe 2: Als er geen dienstdoenden zijn, dan is de nalatigheid zichtbaar, en de andere eilanden zullen invasie wagen.

Vertaling van voet 3 van strophe 3: De Mantri Upapatti's waren het, die hun opwachting maakten enz.

Vertaling van strophe 5: De spijzen bestonden uit (vleesch van) schapen, buffels, vogels, herten, varkens, (larven van) bijen, visch en eieren; men volgde de voorschriften van de godsdienstige leer der oudheid, (scheid: aṇḍah ajaring aji enz.); veboden zijn: honden, ezels, wormen, muizen en kikvorschen; deze zijn zeer laag. Verachting bij den vijand en levensverlies is het gevolg ervan (lees: phalanya i.p.v. calanya) als men (het voorschrift) overtreedt.

ZANG XC.

Vertaling van de laatste drie voeten van strophe 1: Volledig waren de spijzen van allerlei smaak (lees: rasaja i.p.v. rajasa) ontelbare visschen en alle (dieren) zoowel van het land als van

[1]) In een Z. Indische oorkonde (South Ind. Inscr. vol. I p. 93) vindt men de volgende zinsnede: (All the land) which pays taxes, — including the door-money (vāsal-paṇam) which will be taken from all houses built round and in front of the holy temple........ enz.

het water. Roef, roef gezwind kwamen ze achtereenvolgens volgens het menu.

Vóórdat wij verder gaan wil ik nog even erop wijzen, dat rundvleesch bij dit feest niet genuttigd wordt. Het is dus geheel gelijk aan het tegenwoordige Bali, waar bij echte Balineesche feesten ook geen koeien worden geslacht.

Vertaling van strophe 5: Gul is de Vorst als hij een feestmaal geeft. Hij ging naar de menschen die gaarne (drinken); de bediening was uitstekend. Hij gaf geen diciplinaire regelen betreffende de handelingen (lees: ring ulah); Hij verdroeg dit alles. De overmoedige menschen, die bovendien dronken waren, werden uitgelachen.

ZANG XCI.

Vertaling van de eerste twee voeten van strophe 1: De juru van angin, een grappenmaker, maakte met zijn buyut grappen. Zij kwamen dansende onder het geluid (lees: ring swara) (van een muziek), terwijl zij hun genooten kozen.

Is de juru van angin soms dezelfde als de abdidalĕm badud, clown-ambtenaar, die men nu nog heeft in de Kraton van Solo en Jogja?

Vertaling van den laatsten voet van strophe 2: Z. M. de Koning was ervaren om pro forma mede te doen aan de verrukkelijke uiting van blij gevoel.

Vertaling van den laatsten voet van strophe 3: als bamboe aan elkaar geschuurd in aandoenlijkheid, hartroerend.

Het geluid van twee stukken bamboe, die aan elkaar geschuurd worden, is nu vooral voor de vrouwen evenals vroeger schrijnend voor het hart; vandaar het nemen ervan als voorbeeld voor het getroffen worden van het hart. Deze zelfde uitdrukking komt ook voor in de Arjunawiwāha Zang IV strophe 4: kady angrĕngö wuluh aghasa hatinya murccha d.i. haar hart werd getroffen alsof zij aan elkaar geschuurde bamboe hoorde.

Vertaling van strophe 4: Āryya Raṇādhikāra vergat dat hij met den Koning te doen had. Āryya Mahādhikāra was het, met wien hij gezamenlijk tot (den Vorst) sprak, dat de Edellieden Hem (lees: sira i. p. v. sipa) wenschten te zien, terwijl Hij een maskerspel-vertooning gaf. ‚Ja' zeide hij maar; onmiddellijk knikte Hij goedkeurend met het hoofd.

Daar de Balineezen het onderscheid tusschen de ta en ṭa

niet meer kennen en dus bij het schrijven deze twee letters ook door elkaar halen, moet men voorzichtig zijn of men met een ta dan wel met een ṭa te doen heeft. Dit geval hebben wij reeds gehad in Zang LXXII strophe 4, waar aṣṭapaddha staat i. p. v. hasta-pada. En bij strophe 4 van zang XCI heeft men het omgekeerde geval; hier moet men lezen: umaṇṭuk, het hoofd goedkeurend knikken, in het Nw-Jav. idem.

Vertaling van strophe 5: Z. M. Krĕtawarddhana trad het eerst op als «gezel» enz.

De opmerking van Prof. Kern van mamañjaki is zeer juist. Bij de topeng-vertooning is n.l. het volgende de gewoonte: vóór dat de hoofdpersoon optreedt wordt er eerst gedanst door mindere personen; zoodra de hoofdpersoon te voorschijn komt, houden de mindere personen op met dansen en zij gaan zitten als gevolg (pañjak) van den nu dansenden hoofdpersoon. Dit zelfde gebruik vindt dus zijn toepassing reeds in den Majapaitschen tijd; want zoodra de Vorst zelf in strophe 6 optreedt, houden de «voorspelers» ook op met dansen.

Strophe 6: Bij de komst van den Vorst om te staan dansen, hielden zij op (met dansen). De Vorst gaf een ander gezang, dat de toeschouwers in geestverrukking bracht. De çori was flink, passend (nirukti), schoon van voorkomen en knap. Haar gezang, met zinsspelingen, gaf de toeschouwers behagen.

Strophe 7. De vorst was zeer schoon en had zich gekostumeerd. Acht was het getal van de tĕkĕs, als gevolg, schoon en passend; zij zijn afstammelingen van ... enz.

In deze strophe hebben wij weer het woord sawala i. p. v. saphala evenals in Zang XXXVIII strophe 3.

Omtrent de woorden çori en tĕkĕs, zie men Tantupanggĕlaran p. 260.

Strope 8: Zoo dan werd de nawanaṭya (een dans uitgevoerd door negen dansers, nl.: de Vorst en de acht tĕkĕs?) als begin opgevoerd, enz.

Strophe 9: voet 3: Zij zeiden: weg zijn onze zonden doordat wij deze bovennatuurlijke vreugde hebben gekregen.

Zang XCII.

Vertaling van strophe 1 voet 3: Hoewel Hij (nog) jong en er (dus) nog niet toe verplicht is, is Hij niettemin een Buddha in levenden lijve door zijn reinen levenswandel.

Voet 4 van strophe 2: Zij die zich steeds (lees: sadā i. p. v. saṭā) in zijn nabijheid bevinden, worden van zonde bevrijd, indien zij (door Hem) gezien dan wel toegesproken worden.

Voet 3 van strophe 3, scheid: langgĕnga tuwuh-wukira.

ZANG XCIII.

Voet 2—3 van strophe 2: Zij dichtten in gezelschap çloka's, of schreven leesstukken om (den Vorst) te bezingen. De voornaamste zijn de lofprijzingen voor den Vorst op de praçāsti's door de upapatti's der religie.

ZANG XCIV.

Aan het slot van de vertaling van strophe 1 leze men over i. p. v. en voor.

Voet 4 van strophe 2: .....- in de hoop de goedkeuring des Konings te oogsten, en dat Deze zijn bedevaartreizen tot in lengte van dagen aangenaam moge gedenken.

Voor de laatste strophe van dezen zang zie men Bdr. T. L. V. deel 78 blz. 453:

Wat er verder op volgt is door mij t. a. p. reeds aangetoond als te zijn een later toevoegsel.

Als besluit wil ik de aandacht van belangstellenden en vakgenooten nog erop vestigen, dat ondanks deze uitvoerige emendatie's in de Nāgarakrĕtāgama nog veel duistere plaatsen overblijven eenerzijds, en nog veel kleinigheden, die correctie behoeven (zooals woordscheiding e.d.) anderzijds, waarvan de behandeling op de bovengegeven wijze te tijdroovend zou zijn, maar die toch wanneer ze niet worden weggenomen, storend blijven voor de schoonheid van het geheel. Ik hoop daarom nog altijd dat er, zoodra de financieele omstandigheden het mogelijk maken, spoedig een grondig herziene uitgave van dit in alle opzichten belangrijk juweel uit de Oud-Javaansche litteratuur tot stand kome.

ASTU!

OUDJAVAANSCHE PLASTIEK IN EUROPEESCHE MUSEA.

DOOR

W. F. STUTTERHEIM.

Het lot van oudjavaansche bronsjes en stukken steensculptuur is over het algemeen zeer avontuurlijk. Wat de laatste betreft, zoo heeft men gedurende tientallen van jaren de tempelruines op Java vrijelijk beschouwd als welkome fortuintjes voor den eerlijken vinder. Vele der residenten uit de vorige eeuw gaven blijk van hunne blakende belangstelling in oudjavaansche kunst door welwillend aan beelden en ornamentstukken een onderkomen te verschaffen op hun erf; soms vergezelden de aldus geëerde beeldwerken dan hun Maecenas op de eindelijke reis naar Holland of werden vast vooruit gestuurd om te acclimatiseeren.

Wat in deze richting de Gouverneur van Java's Noord-Oostkust, N. Engelhard, heeft gedaan en hoe zijn tuin «De Vrijheid» een documentatie was van dezen juistgekozen naam, is bekend. Tjaṇḍi Singasari en het geheele Singasariterrein heeft het hierbij moeten ontgelden. Ging dit nog tamelijk officieel, later (Engelhard bekleedde zijn hoog ambt van 1801—1808), toen men begrijpen ging dat javaansche oudheden toch eigenlijk op Java thuishoorden, werd het oversturen of medenemen van deze voorwerpen meestal verzwegen, wat tot gevolg had, dat wij nu in het geheel het spoor ervan bijster zijn, terwijl de eerlijke diefstal uit oude dagen nog lang daarna toestond de lotgevallen van het medegenomene na te gaan. Zooals uit het uitnemende onderzoek, door den heer Rouffaer in zake den Mañjuçrī in het berlijnsche museum ingesteld, overtuigend kan blijken. [1]) Wat intusschen voor onze kennis van het oude Java dit medesleepen zonder noteering der vindplaats, te beteekenen heeft en hoe groot het verlies en de schade zijn, wordt ons duidelijk als wij bedenken dat het

---

[1]) In J. Brandes, Beschrijving van Tjandi Singasari. 1909.

grootste gedeelte van de javaansche (oostjavaansche) tjaṇḍis bijzettingstjaṇḍis zijn en in elk dezer bijzettingstjaṇḍis een historisch beeld moet gestaan hebben, daar immers de vorsten als een bepaalde godheid, doch met varianten in attributen etc. werden voorgesteld. Dat voorts onder de beelden in de europeesche verzamelingen zich een zeer groot aantal van zulke bijzettingsbeelden bevindt, onmiddellijk aan hunne bijzondere attributen als zoodanig te herkennen. Dat het ten slotte op Java reeds is gelukt eenige van zulke bijzettingsbeelden met zekerheid aan te wijzen als die van bepaalde uit de historie met naam en voornaam bekende vorsten. (Zoo van Erlangga, den grondlegger van de latere macht van Kaḍiri, zoo van Kṛtarājasa Jayavarddhana, den stichter van de Majapahitsche dynastie.) Wat een archaeologische «veine» ware het nu niet, als wij beschikten over voldoende gegevens omtrent de afkomst of vindplaats van deze stukken! Temeer daar enkele ervan jaartallen dragen.

Maar ook de stijlgeschiedenis zou daardoor gebaat worden. Want, wisten wij eenmaal waar deze gedateerde beelden thuishoorden, dan zouden wij ook in staat zijn de ontwikkeling der bouwstijlen aan data vast te leggen, meer dan dit tot heden kon geschieden.

Kortom, de verwoesting, door liefhebbers in de vorige eeuw onder ons archaeologisch materiaal aangericht, is grooter dan men algemeen wel wil aannemen.

Wat is er nu gedaan om nog te redden wat er te redden valt?

Het antwoord is: zoo goed als niets.

Want wel is er een verbod uitgevaardigd van uitvoer van javaansche oudheden uit Java, en ook heeft men zich rekenschap gegeven van de waarschijnlijke plaatsing der beelden uit Singasari, die thans in Leiden en Berlijn staan, doch een nadere poging om te komen tot een overzicht van wat er buiten Nederland in Europa aan oudjavaansche beelden en sierstukken te vinden was, was tot voor een jaar niet ondernomen. En zonder zulk een overzicht zal het wel nimmer mogelijk zijn eenige resultaten te bereiken in de door ons aangeduide richting.

Geleid door deze overwegingen hebben wij dan ook in den aanvang van 1923, toen ons door het College van Curatoren van 's Rijks Universiteit te Leiden de gelegenheid werd gegeven een reis naar de voornaamste europeesche musea te ondernemen, waar men de aanwezigheid van javaansche oudheden kon ver-

wachten, een zoo volledig mogelijk overzicht samengesteld van de oudheden, die wij in deze musea aantroffen. Het aldus verzamelde materiaal bood tevens de gelegenheid de aanwezige stof voor een zoo lang gewenschte Iconographie van het oude Java te vermeerderen.

Door bezigheden van anderen aard konden wij er eerst nu toe komen aan belangstellenden een indruk te geven van wat door ons werd aangetroffen; dat wij daar niettemin toe overgaan heeft zijn voornaamste reden in het feit, dat een verwerking van het materiaal nog geruimen tijd zal vorderen en het misschien zijn nut kan hebben reeds nu de voornaamste vondsten te vermelden. [1])

Verreweg de voornaamste collectie is die van het Museum für Völkerkunde te Berlijn. De bekende activiteit van de Museumdirecties in de jaren voor den grooten oorlog heeft het museum verrijkt met verscheiden grootere en kleinere verzamelingen, deels door aankoop, deels door schenking verkregen. Waar elders de collectie bestond uit weinige schenkingen of een enkele aankoop, telden wij voor Berlijn niet minder dan 24 verschillende aankoopen of geschenken. Helaas bevinden zich daar ook stukken onder die afkomstig zijn van den bekenden Dieduksman, in wiens verzameling zoo vele falsificaten werden aangetroffen.

Zooals gezegd is de berlijnsche collectie de voornaamste, niet door het aantal doch door de kwaliteit. De aanwezigheid van den Mañjuçrī staat daar reeds borg voor. Onder de 61 voorwerpen van steen en 60 van brons of ander metaal is dan ook menig stuk, dat een afzonderlijke studie overwaard is. Zoo troffen wij een Viṣṇu aan, wiens cakra de oplossing verschaffen kan van een eigenaardig oostjavaansch attribuut, waarvan de herkomst niet duidelijk was. Bij verscheidene oostjavaansche bijzettingsbeelden ziet men op de punt van de vingers van een van beide handen een soort rond tablet balanceeren waarop sierlijke vlammenkrullen zijn aangebracht. Het geheel doet eenigszins denken aan een plat comfoortje. Een der meest bekende voorbeelden biedt het bijzettingsbeeld van Kṛtarājasa, waar het door Prof. Krom als çivaitisch attribuut (vlammen) werd aangemerkt. [2])

[1]) Wij kunnen hierbij niet al onze gegevens publiceeren, reeds om de ruimte die zij zouden innemen (te samen 538 nummers) doch ook om geen inbreuk te maken op de rechten der musea.

[2]) N. J. Krom, De beelden van Tjandi Rimbi. T. B. G. LIV (1912): 470 en vlg.

Het komt ons echter voor dat dit attribuut een zuiver viṣṇuitisch kenmerk is, welke meening wij door het berlijnsche beeld van Viṣṇu kunnen staven. Op den top van een der vingers van de rechterhand (achterste paar) draagt het beeld namelijk een cakra. Deze cakra staat eenigszins hellend, zoodat men, voor het beeld staande, tegen het ondervlak kan aanzien. Dit ondervlak heeft vier cirkelvormige gaten, rondom het middelpunt gelegen, waardoor duidelijk de radvorm te herkennen is. Immers, de gedeelten die tusschen de gaten gelegen zijn, vormen dan de spaken.

Deze cakra nu heeft bovenop juist zulke vlammen als wij bij het bedoelde bijzettingsbeeld aantreffen. De ontwikkeling is nu waarschijnlijk de volgende geweest: oorspronkelijk stond de cakra verticaal, zooals wij dat aan de oudste Viṣṇubeelden zien. Dan echter (en misschien reeds bij den Viṣṇu van Lara Djonggrang, als de foto in O. R. 1909 ons niet bedriegt) gaat de cakra naar voren overhellen. Tot hij eindelijk den half-verticalen, half-horizontalen stand bereikt van het berlijnsche beeld (N°. Ic 29372, Pleyte 1897). Ten slotte ligt de cakra geheel horizontaal, als bij het Erlanggabeeld van Bĕlahan en bij het bedoelde beeld van Kṛtarājasa te Batavia. Indien dit nu zoo is (en ons lijkt na het vinden van dezen logischen tusschenvorm twijfel uitgesloten) moet er eenige verandering gebracht worden in de kwalificeering van het beeld. Prof. Krom noemt het beeld in zijn Inleiding tot de Hindoe-Javaansche kunst een Çiva. [1]) Hij gaat hierbij uit van de veronderstelling dat deze cakra een çivaitisch vlammenattribuut zou zijn. Is dit echter een cakra, dus viṣṇuitisch, dan wordt de verdeeling der attributen over het beeld anders en valt niet langer de nadruk op het çivaitisch, doch op het viṣṇuitisch karakter. Want dan zijn minstens drie der attributen viṣṇuitisch (cakra, çaṅkha en knots) terwijl de akṣamālā, in een der voorhanden voor het lichaam gehouden, niet zonder meer çivaitisch behoeft te zijn. Zij zou in verband kunnen staan met den lotusknop, waarvan sporen in dezelfde hand te zien zijn. Het eenige werkelijk çivaitische is dan het doodshoofd met halve maan in den kroon, zoodat wij niet van een Çiva, maar eerder van een Viṣṇu met çivaitische kenmerken moeten spreken, welke kenmerken wel met het feit dat het een bijzettingsbeeld is, zullen samenhangen.

Een ander merkwaardig stuk is N°. Ic 33898, een spuier die

[1]) N. J. Krom, Inleiding tot de Hindoe-Javaansche kunst. 2de uitgave 1923 II: 165.

door den heer De Vink, bij een bezoek aan het museum, als van Djala Toenda afkomstig werd herkend.

Doch verreweg het interessantste zijn de N°s. Ic 1066, 1068 en 1067, alle drie beelden, die tegelijk met den Mañjuçrī in de Bazar Royal van De Boer en Zoon te 's-Gravenhage in 1861 gekocht en voor een nederlandsch museum verloren gegaan zijn. N°. 1066 is een prachtige Arddhanārī en tevens Harihara in één beeld vereenigd. *Dus een unicum als de Mañjuçrī, dat op dezelfde wijze zijn weg vond naar het buitenland.*

Zijn arddhanārīs al betrekkelijk zeldzaam, de vereeniging van man en vrouw in één beeld, tegelijk met de vereeniging van Çiva en Viṣṇu in hetzelfde beeld, is nog nergens gevonden. [1]) Daarbij komt nog, dat het beeld van een volmaaktheid is van sculptuur als de allerbeste stukken van elders ons slechts vertoonen. En, om de maat vol te maken, onze spijt over het verlies van dit beeld wordt nog vergroot door het feit, dat het waarschijnlijk een bijzettingsbeeld is. Zulk een bijzettingsbeeld, van zulk een volmaaktheid en zulk een verfijning, kan lastig iets anders geweest zijn dan een beeld van een groot en machtig vorst, misschien wel van een der hoofdfiguren uit de oudjavaansche geschiedenis.

Zonder voldoende fotomateriaal theorieën omtrent afkomst en dateering op te bouwen, gaat niet aan; wij zullen daarmede moeten wachten tot de verzameling is gepubliceerd, wat, als wij ons niet vergissen, niet al te lang meer op zich zal laten wachten. Fotos van het beeld bestaan op het oogenblik niet, zijn althans niet verkrijgbaar, doch wij stellen ons van een behandeling in den trant van Prof. Kroms artikel over de beelden van Tjaṇḍi Rimbi, interessante resultaten voor.

Onder de bronzen bevinden zich verscheidene, afkomstig uit

---

[1]) Naar de beschrijving in den catalogus van de bataviasche collectie te oordeelen, kan N°. 104 ook opgevat worden als arddhanārī van Çiva en Viṣṇu. Tenminste, als attributen worden opgegeven de schelp (gevlamd), knots, een lotusbloem (?) en „een platte plaat met drie vlammen, vermoedelijk den drietand voorstellende", gedragen op de punt van een vinger. Hoe men in een platte plaat met drie vlammen een drietand kan zien, is ons een raadsel. Hoewel wij het beeld niet gezien hebben, meenen wij toch te mogen veronderstellen, dat de „platte plaat met drie vlammen" hetzelfde is als de cakra van het berlijnsche Viṣṇubeeld, dus een viṣṇuitisch attribuut. En hierdoor vervalt dan de combinatie Çiva-Viṣṇu, aangezien alle vier de attributen, voorzoover herkenbaar, viṣṇuitisch zijn.

het «atelier» Dieduksman, voor zoover wij konden nagaan in de inventaris 9 in getal. Nu is het eigenaardige, dat in de collectie Dieduksman ook goede en echte exemplaren te vinden waren, zoodat men nimmer weet in hoeverre men stukken afkomstig uit die collectie vertrouwen moet. Wij moeten daar dadelijk bij zeggen, dat de stukken «Dieduksman» in het berlijnsche museum er, over het algemeen genomen, vertrouwenwekkend uitzien en dat de kans groot is, dat wij inderdaad met echte stukken te doen hebben. Gelukkig, want enkele dezer stukken zijn voorzien van inscripties: een geloofsbelijdenis in laat-nāgarī op N°. Ic 10251,[1]) eenige mantras in kawischrift op N°. 10252,[2]) de woorden daksina en madya onder op ronde schotels, waarop, aan de binnenzijde een Çrī-teeken was gegraveerd en die dus blijkbaar behoord hebben tot een stel van vijf, die opgesteld werden naar de hemelstreken (hoe is dat op Bali?) en nog een minder vertrouwenwekkende inscriptie op de onderzijde van een voorwerp, dat er uitziet als een kolenschop en op welks handvat een kreeft moet zijn aangebracht; althans het kopborststuk van het dier is nog aanwezig. Doch de schoonste stukken van dit soort zijn een cakra, waarschijnlijk dharmacakra, dus buddhistisch symbool, gevat tusschen nāgas en voorzien van het jaartal: Ing çaka 1098, benevens een khakkharatop (top van een buddhistischen bedelstaf), met vier armen en voorzien van zeer schoon ornament. Bovenin bevinden zich vier bodhisattvafiguren, die de handen in mystieke mudrās houden (niet ongelijk aan die der balische pĕdandas) en iets lager vier «tempelwachters», met hunne typische knotsen. Aan de armen hangen tweemaal twee en tweemaal drie ringen. Als oord van herkomst wordt opgegeven de berg Smeru. De laatste twee voorwerpen zijn niet afkomstig van den heer Dieduksman, althans zij behoorden tot andere collecties.

Tot een determinatie van de vaak geschonden godenbeelden in brons of steen (een enkele in zilver) is het nog niet gekomen. Trouwens, daartoe zouden wij over voldoende foto-

---

[1]) Het schrift lijkt ons ouder te zijn dan dat van de zgn. Viṣṇuvarddhana-bronsjes.

[2]) De inscriptie eindigt met Oṃ ye te svāha, wat, volgens Brandes in Catalogus Groeneveldt 228 een afkorting zou zijn van de bekende geloofsbelijdenisformule. De mantras kunnen van belang zijn bij de determineering van het beeld, een 10-armige çakti.

materiaal moeten beschikken. Voor zoover het zich echter liet aanzien, zijn er enkele interessante figuren onder; het lijkt ons beter met de determineering te wachten tot een zoo volledig mogelijke verzameling fotos van bronzen en steenen beelden bijeen is gebracht. De door ons opgemaakte voorloopige lijst met beschrijving der figuren kan daarbij dan goede diensten bewijzen.

Tot onze groote verwondering troffen wij in Weenen, waar wij eigenlijk niet zoozeer om javaansche oudheden als wel om javaansche ethnographica aan het Naturhistorisch Museum een bezoek brachten, een schitterende collectie bronzen en enkele steenen beelden aan van gezonde herkomst, voorzoover zich dit aan laat zien. De Directeur der ethnographische afdeeling, Dr. V. Christian, gaf ons welwillend inzage in de over de aankoop gevoerde correspondentie, waarvan wij met diens toestemming eenmaal, bij de behandeling der beelden als iconographisch materiaal, gebruik hopen te maken. Ook hier is een uitgave der collectie in het vooruitzicht gesteld.

De aanwezige steenen beelden zijn voor het meerendeel afkomstig uit de midden-javaansche periode, hoewel de etiketteering, die hier, evenals in bijna alle bezochte musea, zeer verouderd is, soms het tegendeel wil beweren. Het lijkt ons zelfs niet onmogelijk dat enkele stukken uit de buurt van Prambanan afkomstig zouden zijn. Intusschen konden wij het genoegen smaken een verloren schaap thuis te brengen: het beeld van Van Kinsbergen's foto n°. 6 (K. With, Java. 1ste uitgave. Plaat 141.). Het stuk, een westjavaansch product, bevindt zich in goeden toestand in het Weensche museum.

De collectie bronzen, groot 128 stuks, overtreft alles wat wij elders, behalve natuurlijk in Leiden zagen. Eenige gouden sieraden (brokstukken) en een tempelplaatje van goudblik, waarop in kawiletters «Oṃ ā svāha» en Oṃ jūsa» [1]), met nog enkele munten, geschenk van den bekenden Raden Saleh, openen de rij. Voorts troffen wij als inscriptie nog aan een geloofsbelijdenis in prae-nāgarī (siddhāmatṛkā) op een Avalokiteçvara. Het belang van zulke inscripties is grooter dan men, afgaande op

[1]) Vgl. het stel van zes dergelijke plaatjes van goudblik, beschreven in den catalogus Groeneveldt 227 en waarop een dergelijke inscriptie voorkomt: Oṃ aḥ svāha, Oṃ jū saḥ.

het feit dat zij geen historische bijzonderheden vermelden, wel zou vermoeden. De gebruikte schriftsoort toch kan ons een leiddraad verschaffen voor de dateering der beeldjes en dus van groot nut zijn voor de stijlgeschiedenis. Over het algemeen genomen, heeft men veel te weinig nota genomen van deze inscripties; men was reeds tevreden als men onderscheid maakte tusschen nāgarī en kawi-schrift. Grootendeels moet dit te wijten zijn aan het slechte materiaal dat Brandes bij zijne behandeling der Kalassaninscriptie tot zijne beschikking had en dat sindsdien door beter is vervangen. De op bronzen beeldjes gebruikte schriftsoort kan, naar ons bleek, niet alleen veel nader worden gedetermineerd, doch kan ons ook veel nauwkeuriger inlichten over herkomst en school van het betreffend Buddhisme. Wij twijfelen er niet aan of men zal met behulp van een nauwkeurig onderzoek van de gebruikte schriftsoorten en vergelijking daarvan met die, welke in gebruik waren in de oude buddhistische centra van Indie, als Nālandā, Gayā etc. goede resultaten bereiken. Doch daartoe moet men eerst de beschikking hebben over het gezamenlijke materiaal.

De iconographische oogst is te Weenen zeer groot, voornamelijk doordat nu eens niet het grootste deel der beeldjes voorstellingen zijn van Avalokiteçvara in dogmatischen vorm en eenige andere veelvoorkomende bodhisattvas. Wel treffen wij enkele Vajrapāṇis, Padmapāṇis aan, doch daarnaast twee zeer schoone Vasudhārās met de rijstaar (Çrī?), een twintigarmige Tārā, een zeer gracielijke en fijn gewerkte Sarasvatī, misschien wel het schoonste stuk van de collectie, een paar Amoghapāças, een Guru en een fraaien Kuvera op hoogen troon. Van de andere voorwerpen uit metaal moeten nog vermeld worden een vierkant, dun plaatje, in het midden van elk der vier zijden tot op het middelpunt ingesneden (zoodat het geheel er uitziet als een vierbladig kruis), gemonteerd op een handvat, waaraan een ring bevestigd is. Een pendant vindt men in n°. 68848, een op dezelfde wijze gemonteerde cakra. Beide voorwerpen meten 11.5 c.M. en wekken het vermoeden dat zij aan een of ander object van ceremonieel gebruik hebben gehangen [1]). Voorts een zeer goed afgewerkte kamaṇḍalu, 12 c.M. hoog, een langwerpig vierkant

[1]) De heer Poerbatjaraka vermoedt dat beide voorwerpen handvatsels van ghaṇṭās zouden zijn.

doosje met schuifdeksel en twee stijgbeugels van ijzer met zilver ingelegd.

Echter, er bevinden zich ook voorwerpen van beslist niet-hindujavaansche afkomst in de verzameling. Zoo een paar koperen wajang-vorstenfiguurtjes, met gĕloeng tjĕntoeng en een kris in den gordel. Op een daarvan staat zelfs een inscriptie in nieuw-javaansch schrift, helaas, zooals de meeste van dat soort, onbegrijpelijk. Erger is, dat in de collectie ook is opgenomen de verzameling Schlesinger, die uitsluitend uit zeer late maaksels, zuid-indische bronsjes en gesneden steenen bestaat. Trouwens, ook elders zullen wij zien dat het onderscheid tusschen oud-javaansch en zuid-indisch blijkbaar voor een ieder niet overduidelijk is.

Alles bijeen (met uitzondering van de collectie Schlesinger) is de verzameling een nadere studie overwaard en een publicatie lijkt ons zelfs een dringend vereischte.

Over die in het Zwinger te Dresden kunnen wij kort zijn, daar zij voor het grootste gedeelte is gepubliceerd door A. B. Mayer in de reeks Publicationen aus dem Königlichen Ethnographischen Museum zu Dresden. Deel IV, 1884. Helaas behooren tot deze collectie eenige «Dieduksmannetjes» waarvan het natuurlijk niet zeker is of zij niet door een zijner toekangs, die zulk een vaardigheid bleken te bezitten in het bedriegelijk nabootsen van oudjavaansche bronzen, zijn in het leven geroepen. Over het algemeen valt, indien men rekening houdt met de jaren van aankoop en dan daarbij let op het patina en de voorstelling, eenigermate te bepalen in hoeverre men met vervalschingen te doen heeft. Zoo bevinden zich in de verzameling van 's Rijks Etnographisch Museum te Leiden eenige avatāras van Viṣṇu, waarvan wij de overtuiging hebben dat zij op deze wijze zijn vervaardigd. Het zijn de nummers 1652/1, 1630/8, 1630/9, 1630/11, 1652/3, 1697/1 en 1697/2. (Catalogus Juynboll pag. 63—65 en 244.) Gaat men de herkomst na, dan blijkt dat deze stukken in 1907 (1630/8, 1630/9, 1630/11), in 1908 (1652/1, 1652/3) en in 1909 (1697/1 en 1697/2) zijn aangekocht. Indien men nu de stukken naast elkaar opstelt naar de jaren van aankoop, dan ziet men het verrassende feit dat elke aankoop haar eigen patina heeft, terwijl de aankoop 1909 uit niet geoxideerd koper blijkt te bestaan! Zulke coincidentie is te meer treflend waar het patina duidelijk het karakter draagt van kunst-

matig te zijn aangebracht. Let men ten slotte op de voorstelling, dan blijken de stukken meerendeels een bedriegelijke gelijkenis te vertoonen met afbeeldingen van Hindugoden bij Moor en elders! De veronderstelling ligt voor de hand dat Dieduksman (als deze de auctor der beeldjes zal geweest zijn) het pantheon van het oude Java, dat voor zijn verbeelding wat al te weing variatie vertoonde en in dit opzicht bij het indische tenachter was, heeft willen helpen in den ongelijken strijd. Op zichzelf is dit niet zoo erg, doch waar de beeldjes niettemin in den handel geraakten, wordt dit alles minder onschuldig, daar niet iedereen voldoende iconographische kennis bezit om het onmogelijke van een bepaalde voorstelling in te zien.

Doch keeren wij van Leiden naar Dresden terug.

Nog een opmerking willen wij naar aanleiding van deze collectie, die zeer goede stukken bevat, maken. Het relief, in de publicatie op plaat 2 afgebeeld, vertoont zoo sterke stijlverwantschap met de reliefs van Lara Djonggrang dat wij de veronderstelling wagen, dat het stuk ook inderdaad van dezen tempel afkomstig zou zijn. Ter aanvulling zij dan nog vermeld, dat het jaartal op de ghaṇṭā n°. 1379 te lezen valt als 1188, dus 1266 A. D. Wat de inscriptie n°. 1378, die wij lezen «wṛmmaya», te beteekenen heeft, is ons niet duidelijk.

Te Parijs bevinden zich javaansche oudheden op twee plaatsen: in het Musée Guimet en in het Musée du Louvre. De laatste verzameling is zeer klein en bestaat uit twee steenen beelden, waarschijnlijk bijzettingsbeelden, tentoongesteld temidden van de voorwerpen van de Mission Pelliot. Het Musée Guimet daarentegen biedt veel meer: een zevental steenen en een zes en dertigtal metalen voorwerpen. Daarenboven nog een collectie van die eigenaardige late maaksels, die kenbaar zijn aan de groote leuningstoelen, waarin menschen van gedrochtelijke vormen op onhindusche wijze met baarden en knevels uitgedoscht, zitten, met groote handen en neus en oogen door middel van rolletjes brons of koper aangegeven; zooals men beschreven vindt in den Catalogus van het Leidsche museum op pag. 122 vgl. Zulke beelden hebben uitsluitend ethnographische waarde.

Onder de steenen beelden trof ons in het bijzonder een vrouwelijke figuur, die op een makara staat, welke voorzien is van een geschubde, omhooggerichte staart en drieteenige pooten.

De attributen waren bij dit beeld onduidelijk, doch te Londen troffen wij nog een dergelijk beeld aan, waarover straks.

Bij de bronzen valt op een zeer schoon en groot stuk met Kuvera, aan de achterzijde voorzien van de geloofsbelijdenis in prae-nāgarī, wat voor den ouderdom van het stuk kan pleiten. Trouwens, de sublieme afwerking doet het stuk reeds in een oudere periode plaatsen. Meerdere zeer schoone stukken zijn aanwezig, doch ook uit iconographisch oogpunt valt er in deze collectie goed materiaal te oogsten. Helaas is over de herkomst der verschillende stukken niets anders bekend, dan dat de collectie is aangekocht van een nederlandsch-indisch ambtenaar [1]). Ook konden wij niet te weten komen hoe de beide steenen beelden in het Louvre verzeild geraakt zijn.

Te Londen zijn de javaansche oudheden verspreid over twee musea - het British Museum en de Indian Section of the Victoria and Albert Museum, in Kensington. Wat in het British Museum gevonden wordt is grootendeels legaat van Lady Raffles, de echtgenoote van den grooten gouverneur uit het engelsche tusschenbewind, Sir Stamford Raffles. Over het geheel genomen viel ons de collectie Raffles tegen, niet wat de kwaliteit, doch wat de kwantiteit betreft. Wij hadden gedacht dat deze pionnier van het oudheidkundig onderzoek op Java zich een keurcollectie zou hebben laten bijeenbrengen, waarin minstens evenveel steenen beelden als bronzen zouden zijn opgenomen. Doch de steenen beelden, die uit het legaat Raffles afkomstig zijn, zijn slechts een vijftal, als wij ons niet vergissen; van de 134 bronzen is echter het grootste gedeelte door dit legaat verkregen.

Intusschen stamt het beste en meest interessante stuk onder de 19 steenen beelden niet uit dit legaat.

Het is een zittende bodhisattva-figuur met in de rechterhand een zwaard rechtstandig opgeheven en in de op de knie rustende linkerhand een klein schild. Volgens de opgave zou het van Singasari afkomstig zijn; iets waartegen de stijl zich geenszins verzet. Wij zouden geneigd zijn te denken aan een Mañjuçrī, ware het niet dat de voorstelling afweek van de berlijnsche. Want nergens konden wij aan het beeld een boek ontdekken, welk attribuut niet goed gemist kan worden. Anderzijds zouden

[1]) Het schijnt niet geheel dezelfde collectie te zijn als die welke door Prof. Krom in Ned. Indië Oud en Nieuw, I: 385 vlg. beschreven is. Althans wij troffen er verscheidene stukken uit de beschrijving niet en andere weer wel aan.

wij niet goed weten welke figuur dan bedoeld moest zijn; alles duidt erop dat wij hier met een bodhisattva te maken hebben.

Het beeld is een publicatie, niet slechts voor de eigenlijke archaeologen ter nauwkeurige determinatie, doch ook en vooral voor de bewonderaars van Javas beste kunst, overwaard.

Van de overige beelden willen wij nog vermelden een çivaitisch bijzettingsbeeld met een jaartal: 1336. Voorts het beeld, waarop wij reeds eerder zinspeelden, de vrouwenfiguur, hier vierarmig en staande op een makara. Op het voetstuk zijn nog flauw drie cijfers te lezen van een jaartal: 128; het laatste cijfer ontbreekt. Voorzoover ons bekend is, werd een dergelijk beeld nog niet in de bekende collecties, noch op Java aangetroffen en moeten wij dus in dit stuk en in dat uit het Musée Guimet te Parijs, unica zien (want beide verschillen onderling). De wijze waarop de makara is aangebracht doet eenigszins denken aan de latere Durgā-beelden, waar, zooals Groeneveldt dit uitdrukt, het achterste van den buffel bij den staart wordt omhooggetrokken. Toch doet hier de figuur niets anders met den makara, dan dat zij er op staat. Aan den anderen kant laat ons het feit dat wij in beide gevallen te doen hebben met een vrouwelijke figuur, het oog wenden naar Indie, waar, zooals bekend is, de godin Gaṅgā afgebeeld wordt als vrouw, staande op een makara. Wat moeten wij echter voor Java met een beeld van de godin van de Ganges aanvangen, wier beelden nimmer vereering als zoodanig genoten, maar gebruikt werden als «deurwachters», links en rechts van een tempelingang? Doch ons javaansche beeld is duidelijk een bijzettingsbeeld en, wij weten het reeds, daarbij zijn meer wonderlijke en onbegrepen zaken te vinden, die echter, wij twijfelen er niet aan, langzamerhand hunne oplossing zullen vinden als men slechts stelselmatig de beschikbare gegevens omtrent doodencultus uit indische en indonesische ethnographie en archaeologie verwerkt. Ook hier is het wachtwoord: eerst een zoo volledig mogelijke verzameling fotomateriaal.

Onder de javaansche beelden bevindt zich voorts nog een Çiva, volgens het bijschrift afkomstig van «Brambanan». Mocht hier Prambanan mede bedoeld zijn, waaraan wel niet te twijfelen valt, dan kunnen wij die afkomst niet aannemen. Want de stijl van het beeld, de hoofdtooi van veeren en de wapperende haren geven ten duidelijkste te kennen dat dit beeld niet onder de

javaansche doch onder de zuid-indische thuis hoort. In het bijzonder wijzen de scherpe gelaatstrekken, zoo typisch voor Zuid-Indie, hierop. Hetzelfde bezwaar geldt een Hanumat, die in de indische collectie is tentoongesteld en waarbij te lezen staat dat het beeld misschien van javaansche herkomst is. Ook dit achten wij onjuist. Hanumatbeelden komen op Java zoo goed als niet voor, in Zuid-Indie daarentegen zijn zij zeer gewoon.

Het Indian Museum in South-Kensington heeft slechts één steenen beeld, een overigens goed oost-javaansch stuk.

Zoowel onder de bronzen van het British als onder die van het Indian Museum bevinden zich verscheidene late maaksels, in het eerste niet minder dan 23, in het laatste 25. Doch onder de overige stukken bevindt zich menig zeer interessant iconographisch gegeven en menig uit aesthetisch oogpunt belangrijk voorwerp. En zoo eenige collectie betrouwen verdient, dan is het wel die van Raffles, die reeds in het eerste begin van de vorige eeuw is bijeengebracht. Op een enkel stuk werd weder een inscriptie gevonden; zoo op een Avalokiteçvara-padmapāṇi een «Ye dharma» formule in kawischrift en op een ander de naam: Lokeçvara, eveneens in kawischrift. Ook onder de 16 goede stukken uit het Indian Museum troffen wij er een aan met een inscriptie, ditmaal in een prae-nāgarī; helaas was zij niet geheel meer te lezen. Een prae-nāgarī inscriptie op een ander brons uit het British Museum gaf weder een geloofsbelijdenis.

Hoewel de verscheidenheid in de londensche collecties niet zoo groot was als wij die bijvoorbeeld in Berlijn en Weenen aantroffen, zou toch een publicatie van de voornaamste stukken een zeer gewenschte zaak zijn.

Hiermede zijn wij aan het einde gekomen van ons overzicht, dat slechts de bedoeling heeft er de aandacht op te vestigen dat de collecties oudjavaansche plastiek in europeesche musea te belangrijk zijn om langer slechts voor hen die ter plaatse vertoeven toegankelijk te blijven. Fotos der collecties of ook maar van enkele der voornaamste stukken waren zoo goed als nergens aanwezig, zoodoende hebben wij ons een kleinen beschrijvenden catalogus moeten samenstellen om eenigermate te weten wat er te vinden is. Zelfs catalogi zochten wij tevergeefs; een werk als dat van Dr. H. H. Juynboll voor onze leidsche

verzamelingen ontbrak overal, en werd dan ook overal onverdeeld benijd en geprezen. Wel werd ons, waar wij dit verzochten, met groote bereidwilligheid een inventaris overgelegd, doch de hierin opgenomen gegevens, meestal afkomstig van de verkoopers of schenkers, waren steeds zeer verouderd en onjuist. Een publicatie als van de voorwerpen uit het Zwinger te Dresden, doch nu van de verzamelingen in Parijs en Londen, zou toch werkelijk niet tot het onbereikbare behooren. Anders is het natuurlijk gesteld met de collecties van Berlijn en Weenen. De toestand is daar verre van rooskleurig en, hoewel voor beide collecties een uitgave op het programma stond, verzekerde men ons dat deze wel eens zeer lang op zich zou kunnen laten wachten. Er is nauwelijks geld beschikbaar voor de bezoldiging van het museumpersoneel, niet voor verwarming der zalen in den winter en verbetering der opstelling, in het geheel niet voor publicaties [1]).

Toch valt dit ten zeerste te betreuren daar zulk een publicatie van meer belang zou zijn dan voor de javaansche archaeologie alleen. Prof. Krom toonde immers overtuigend aan dat het voorkomen van een bepaalden vorm van een godenbeeld op Java, terwijl deze vorm wel in Tibet doch niet in Indië gevonden werd, bewijst dat zulk een vorm niet een schepping van lamaistische phantasie is geweest, doch reeds eerder in Indië moet hebben bestaan [2]). Door dergelijke ontdekkingen kan er een geheel ander licht geworpen worden op het indisch Buddhisme, dat men maar al te zeer geneigd is zich voor te stellen naar wat wij uit de oudste buddhistische teksten weten. De minachting voor het lamaisme en de daarin gevonden en daaraan toegeschreven «uitwassen» zou dan wel eens kunnen blijken ongemotiveerd te zijn en plaats maken voor een andere opvatting omtrent de geschiedenis van het indisch Buddhisme.

Op die wijze zouden wij dan tevens de beschikking kunnen verkrijgen over nieuw materiaal voor het samenstellen van de zoo lang begeerde Iconographie van Hinduisme en Buddhisme in den Archipel. Zulk een werk, zoo breed mogelijk opgezet en

---

[1]) Op het oogenblik is de toestand in Duitschland nog zoo, dat de directie van het Museum für Völkerkunde te Berlijn er toe overging eenige harer buddhakoppen van Baraboeḍoer te verkoopen. Ook in andere verzamelingen moest verkocht worden om de beschikking over eenig geld te erlangen.

[2]) N. J. Krom, Mañjuvajra? Bijdr. 68, 1913: 502 en vlg.

ver buiten de grenzen van een beredeneerden catalogus uitgaande, zou, naar men ons in alle bezochte musea verzekerde een weldaad zijn.

Ten slotte zouden daarmee ook verzamelaars gebaat zijn, aangezien bij een dergelijke systematische bewerking der stof eindelijk klaarheid zou kunnen gebracht worden op het punt falsificaten.

Het is hier de plaats niet om uit te weiden over het hoe; genoeg moge het zijn er de verzekering van te geven dat samenwerking voor het tot stand komen van een dergelijk werk, dat als tertium naast Grünwedels en Fouchers arbeid over Tibet en Indië zou komen te staan, bij bijkans alle betrokken museumdirecties welkom is.

DE CHINEESCHE RAAD TE BATAVIA EN HET DOOR DIT COLLEGE BEHEERDE FONDS. [1])

DOOR

P. DE ROO DE LA FAILLE.

Van ouds heeft in Nederlandsch-Indië de Chineesche bevolking zich afgezonderd gehouden van den landzaat, steeds betrekkingen onderhoudend (zij het niet officieel) met het moederland, nieuwe krachten daaruit betrekkend, en in verschillende gevallen daarheen tijdelijk of blijvend terugkeerend.

Ofschoon zich aanpassende aan land en volk, bleef de Chineesche maatschappij door zeden en gewoonten, gedeeltelijk ook door taal en onderwijs zich scherp onderscheiden zoowel van de inheemsche als van de Europeesche ingezetenen, en om die reden min of meer als vreemdeling beschouwd, werd deze bevolkingsgroep, reeds vóór onze vestiging op Java, van oudsher door het Gezag verplicht om in eigen wijken te wonen onmiddelijk staande onder eigen, echter door de Overheid aangestelde hoofden, een toestand die min of meer ook onder ons bestuur van Batavia's stichting af tot op den huidigen dag behouden is gebleven.

Waar in artikel 73 R. R. gesproken wordt van het vereenigen der Vreemde Oosterlingen in afzonderlijke wijken, onder de leiding van hun eigen hoofden, die ter zake van de vereischte voorschriften worden voorzien, vormt evenwel een eigenaardigheid inzonderheid te Batavia het bestaan aldaar van ouds van

[1]) Aanvankelijk door de Ned. Ind. Commissie van Bijstand ter publicatie aan de Adatrechtcommissie h. t. l. opgezonden, volgt dit artikel, behoudens doorloopende herziening van den tekst, enkele verbeteringen en aanvullingen, op den voet eene nota, welke in 1917 de Ned.-Ind. Regeering door den steller in diens hoedanigheid van Resident van Batavia was aangeboden met het oog op een destijds in overweging zijnd plan tot opheffing op de drie hoofdplaatsen van Java van het oude instituut der Chineesche Officieren.

een Chineeschen Raad, den zgn. Kongkowan, een erkend college, samengesteld uit de over deze natie staande hoogere hoofden, die de ouderwetsche titels van majoor, kapitein en luitenant dragen en zgn. wijkmeesters onder zich hebben. Luidens het Gouv. Besl. van 10 Februari 1868 N°. 10 in Ind. St. N°. 24, zooals dat is gewijzigd bij St. 1871 N°. 24, bestaat de Chineesche Raad te Batavia uit: één voorzitter, zijnde den majoor der Chineezen, tien leden, waarvan vier, en wel de oudsten van benoeming, den titel kapitein voeren, en acht luitenants, alsmede twee secretarissen.

Wat deze Chineesche Raad is, is niet in een woord te zeggen. De Regeeringsalmanak over 1924 dl. I blz. 130 bevat omtrent deze instelling, dat door dit college alle zaken van inwendig beheer worden geregeld en ter zake aan den Resident voorstellen worden gedaan. Toen in 1884 de toenmalige President der Bataviasche Weeskamer, de Heer Albrecht, de in Bijblad 4017 opgenomen nota over den staatsrechtelijken toestand der Chineezen in Nederlandsch-Indië schreef, teekende hij daarin aan: «Op de drie hoofplaatsen van Java vormen de gezamenlijke Chineesche Officieren den zgn. Chineeschen Raad Kongkowan, wien te Batavia afzonderlijke secretarissen zijn toegevoegd. Burgerlijke geschillen, welke volgens de godsdienstige wetten of oude herkomsten ter beslissing staan van hun priesters of hoofden, worden bij de Chineezen gebracht voor de Chineesche raden waar deze bestaan.» [1]) Deze omschrijvingen geven den toestand nogal juist weder. Op algemeen bestuursgebied verschaft de Chineesche Raad des gevraagd het Gewestelijk Bestuur inlichtingen, terwijl op klachten van Chineezen dikwerf het advies der Chineesche officieren wordt gevraagd. Deze officieren waren en zijn in zake Chineesche belangen voor het Europeesch Bestuur plaatselijke adviseurs en instrumenten, doch in den jongsten tijd is hun beteekenis verminderd, vooral sedert de Dienst voor de Chineesche Zaken, welke zich uitstekend heeft georganiseerd en toegerust, op den voorgrond is getreden, en

[1]) Vgl. artikel 78 R.R. alinea 2. Dergelijke zaken zijn, v. z. v. bekend, thans niet anders dan geschillen, waarbij echtscheiding wordt gevraagd. De Chineesche Officieren houden deze zaken liefst slepende om partijen in der minne weer tot elkaar te brengen; het schijnt, dat dgl. verzoeken meest het gevolg zijn van onheusche behandeling, welke de vrouw van de ouders van haar man ondervindt.

over gansch Indië de algemeene leiding in handen heeft. Plaatselijk zijn de Chineesche Officieren echter nog steeds nuttige vertegenwoordigers van het locaal Chineesch element. Hun positie is van ouds een eervolle, doch niet sterke waardigheid, en in den jongsten tijd is dit instituut meermalen heftig aangevallen. De Chineesche Raad is als college naar buiten nauwelijks op den voorgrond getreden: de bemoeienis van dit College bestaat in het beheer van eenige specifiek Chineesche, plaatselijke instellingen, zooals de tempels en oude openbare begraafplaatsen. De politie en de aangelegenheden bij de bedrijfs- en inkomstenbelasting maken deel uit van het ambt der Chineesche Officieren doch de Kongkowan staat als college daarbuiten.

De samenstelling en taak van den Chineeschen Raad te Batavia wordt thans beheerscht door het voor dit College bij Res. besluit van 20 Augustus 1907 No, 15548/36 vastgesteld Reglement (Javasche Courant 30 Augustus 1907 No. 69) zooals dit is gewijzigd bij het besluit van 7 September 1915 No. 16210/6. In artikel 2 van dit Reglement wordt de werkkring van den Bataviaschen Chineeschen Raad als volgt omschreven: «De Chineesche Raad behartigt de belangen van de Chineesche gemeente te Batavia, draagt zooveel mogelijk zorg voor kosteloos onderwijs aan kinderen van onbemiddelde Chineezen, regelt en bekostigt de jaarlijksche openbare godsdienstige plechtigheden en voert het beheer over de Chineesche begraafplaatsen, welke gelegen zijn op de aan dien Raad toebehoorende gronden.» Deze Kongkowan heeft eigen grondbezit bestaande uit een veertiental particuliere landerijen, in en om Batavia gelegen, terwijl ook het gebouw waarin de Chineesche raad zitting en kantoor houdt, dit College toebehoort. Het uit de inkomsten dier landen door hypotheekrente en grafgelden gevoed fonds van den Chineeschen Raad is bij lange niet onbeteekenend. Verder heeft de Raad in beheer vier eigendomsperceelen, waarvan drie ten name van Chineesche tempels en één ten name van de Chineesche Officieren.

De vraag, hoe de Regeering staat tegenover dit College en het daardoor beheerd waardevol bezit aan geld en grond, stelt zich thans scherp, nu in overweging is genomen de herinrichting van het Chineesch bestuur ter hoofdplaats Batavia met afschaffing van het ambt van Chineesch Officier aldaar voor zooveel de taak dezer hoofden ligt op bestuursgebied.

Dat de in de eigendomsakten ten name van de drie Chineesche tempels staande eigendommen aan deze als stichtingen toebehooren, lijdt wel geen twijfel. Zoo leest men in de Chineesche geschiedenis in T. N. I. III 1840, dl. 2 blz. 106 o. a. dat, «toen in 1790 het Gouvernement den tempel te Antjol wilde verkoopen, Ong Tjoe Seng de Chineezen aanspoorde om een inteekening te openen en den grond te koopen, ten einde den geest dien men daar vereerde te bevredigen, en een plaats te bezitten, waar bedestonden gehouden konden worden. Vervolgens werd er een hooge galerij gebouwd, tot rustplaats van een ieder, die hier een schuilplaats tegen de hitte wilde zoeken.»

Voor het overige, het meest beteekenend bezit zal tot beantwoording dier vraag het noodig zijn de geschiedenis van den Bataviaschen Chineeschen Raad en de verhouding hiervan tot de Chineesche begraafplaatsen op te halen. De bronnen vloeien niet overvloedig, doch uit oude Compagniesbeschikkingen en Hollandsche regeeringsgegevens benevens enkele Chineesche berichten [1]), vroeger reeds ten deele verwerkt in een bestuursnota van 1907, welke critisch in beschouwing is genomen door den toenmaligen Ambtenaar voor Chineesche zaken H. N. Stuart, valt voldoende bijeen te zamelen, dat inzicht in deze aangelegenheid verschaft.

Van den aanvang af heeft de Chineesche bevolking een door de V. O. I Comp. om haar nijveren en rustigen aard zeer gewaardeerd element uitgemaakt (vgl. artikel 74 van de Instructie voor Gouvernement en Raden van Indië in 1617; N. I. Plakaatboek I blz. 50). Evenals de gewone burgers droegen de Chineezen reeds terstond het hunne bij tot versterking der stad, te welken einde elk hunner ten overstaan van den Kapitein der Chineezen aangeslagen was voor zeker bedrag ten behoeve van de voltooiing van Batavia's verdedigingswerken (Pl. I ad 8 Mei en 2 Aug. 1623); ook hielpen zij bij de «stadswerken», en, toen Coen in 1620 (Pl. I blz. 59) het College van schepenen alhier instelde, nam «in saecken de Chineesen (onse ondersaten ende burgeren deser stede) concernerende" daarin zitting «Bencon, tegenwoordich opperste der Chineesen, behalve dat d° Bencon in dit College niet en sal mogen presideren».

In de ommuurde stad Batavia bewoonden de Chineezen niet

[1]) Vgl. T. N. I 1840, 3e Jaarg. dl. II en 1852, 14e Jaarg. II.

meer, zooals onder den Pangeran van Jacatra, uitsluitend hun eigen kwartier [destijds bij den mond van de Tjiliwoeng aan de Oostzijde van die rivier], maar woonden zij weldra door de heele stad verspreid, al groepten zij bij voorkeur langzamerhand vooral samen aan de westzijde [1]. Over deze in 1620 reeds 4 à 500 gezinnen tellende Chineesche bevolking stond als hoofd de zooeven genoemde So Bing Kong [2], wien op zijn verzoek door Coen een plek grond op Manggadoewa ter woon was gegund [3], vermoedelijk dezelfde tuin, waarin dit hoofd in 1644 is begraven.

Deze eerste Kapitein der Chineezen had met zijn landgenoot «Jancon», mede een vertrouwd koopman, het opzicht over de Chineesche speelbelasting [Pl. I 78/80]; zij waren tevens waagmeesters en mochten voorts looden «cassies ofte pitches» maken (I, 292). Hun landgenooten waren sinds 1620 aan een hoofdgeld onderworpen, bedragende oorspronkelijk 1½ reaal van achten per maand en per hoofd (tjap kaoe wang = 19 dubbeltjes), tegen betaling waarvan deze Bataviasche Chineezen vrij waren aanvankelijk van diensten voor het Kasteel (I 76/77) en later zelfs van de schutterij (vgl. Van Diemen's Bataviasche Statuten Pl. I 547).

De stad bloeide door goeden handel en breidde zich uit; de opvolger van So Bing Kong, Bingam of Poa Benggang, zou de sluis bij Tangki hebben gebouwd en toegezien hebben op dwz. vermoedelijk hebben gepacht den aanvoer van hout en bamboe langs het Molenvliet bij de redoute Rijswijk (Pl. II blz. 351 en 355) en in verband daarmede schijnt hij te Krokot een zaagmolen ten dienste van de Comp. te hebben gehad.

Tijdens Poa Beng Gang kapitein was — die militaire titel staat waarschijnlijk in verband met de schutterij-instelling welk instituut aanvankelijk door Coen (Pl. I. 70/71, 95, 102—108) en later in de Bataviasche statuten was geregeld — vond in 1640 (Pl. I. 438) onder Van Diemen plaats de oprichting van het college van boedelmeesters voor Chineesche sterfhuizen [Pl. I blz. 438], een bewijs voor de beteekenis alstoen reeds van de Chineesche gemeente. Aan dit College werd weldra toegestaan

---

[1]) B. Hoetink, So Bing Kong, en J. W. Yzerman, Over de belegering van het Fort Jacatra B.K.I. 73, blz. 347, 352, 581.

[2]) Zie Hoetink, t.a.p. Voorts T.N.I. 1840 (2) blz. 13 en 15, en Ned. Ind. Plakaatboek I bl. 60 en 599.

[3]) T.N.I. III (2).

[Pl. I 446] om ten behoeve van arme onverzorgde Chineezen een ziekenhuis op te richten op een door de Regeering geschonken, verlaten erf en daartoe eene «goetwillige collecte» te houden, doch al dadelijk blijkt meer noodig te zijn geweest, zoodat ten behoeve van dit ziekenhuis een heffing op de Chineesche begrafenissen werd ingevoerd; dit «grafgeld» bedroeg in 1640 (Pl. I 454) ½ reaal van achten benevens den 20sten penning der nalatenschappen; alsmede werden aan dit hospitaal toegekend de boeten op niet-geautoriseerde Chineesche wajang-vertooningen.

In Van Diemen's Bataviasche Statuten van 1642 [Pl. I 472, zie bepaaldelijk ook blz. 525 en 546] waarin de plaatselijke bestuursinstellingen werden gecodificeerd en omtrent de Chineezen o. m. werd verordend, dat zij voorhands bleven onderworpen aan hun «usantiën ende costuymen», vindt men bepaaldelijk ook de instelling van Boedelmeesters geregeld.

Wel is waar werd dit in 1640 ingesteld College van Boedelmeesters, de z.g.n. onchristelijke Boedelkamer, aldra in 1648 opgeheven, omdat de Comp. er geen nut van had en de Chineezen zelf dienaangaande veel moeite veroorzaakten, doch in 1655 werd het weer opnieuw ingesteld (besluit 3 Maart 1656), klaarblijkelijk om het toen weer erkend belang, en sindsdien werkt het college tot nu toe. Eigenaardig is het, dat dit college wel met de Chineesche begrafenissen [Pl. I blz. 526], doch niet met de Chineesche begraafplaatsen had uit te staan; dat laatste werd een zaak van de Chineesche gemeente zelf en hare officieren: van dezen tijd af ziet men te Batavia de zorg voor de belangen der Chineesche gemeente als het ware gedeeld tusschen de Chineesche officieren eener- en het College van Boedelmeesteren anderzijds.

Omtrent de Chineesche begraafplaatsen vinden wij in hun eigen locale kroniek aangeteekend, dat de teraardebestelling van den gewonen man destijds plaats vond op door de Comp. voor openbaar kerkhof aangewezen grond, terwijl de Chineesche Officieren werden bijgezet op eigen grond, Poa Beng Gang bijv. te Krokot, zijn «familiegoed». In 1660 verzochten de Chineezen onder den G. G. Maetsuijcker om voorbij het fort Jacatra een nieuwe begraafplaats aan te leggen, [1]) vermits de

[1]) Dit is vermoedelijk één der oudste stukken van de uitgestrekte Chineesche begraafplaats, welke bij Pintoe Besi Sentiong geheeten, zich zeer noordelijk uitstrekt (Sentiong beteekent nieuwe begraafplaats, en slaat n. f. eigenlijk op die, welke ongeveer in 1760 werd aangelegd).

oude [1]) «t'eenemael met graven ende lijcken vervult was.» Daarbij werd ten behoeve van het Chineesche hospitaal de toenmalige belasting op de Chineesche begrafenissen van 2 realen gebracht op 3 rksd., en bepaald dat voor een Chineesch grafopschrift 12 rksd. zoude worden betaald (Pl. II 335). Waarschijnlijk van dit kerkhof verwierf 20 November 1668 (Pl, II 465) de Chineesche gemeente den eigendom tegen betaling van 400 rksd. (welk geld door de Regeering voor het Chineesche hospitaal werd bestemd); ter beveiliging tegen plundering door Amboineezen — ook scheen men daar van het kerkhof eigenmachtig aarde weg te halen — werd den Chineezen toegestaan een gracht rondom dit terrein te graven.

In 1666 overleed de Chineesche Kapitein Si Kwa lees: Gan Dji Ko, en nu naderde het tijdstip, waarop het bestuur over de Chineezen beter geregeld diende. Na Gan Dji Ko's dood was aanvankelijk het kapiteinschap 12 jaar waargenomen door zijn weduwe (een Balineesche bijvrouw), die krachtig het beheer over haar man's natie voerde, doch eerlang werd de stemming tegen dit vrouwenbestuur zoo sterk (Pl. III 6), dat in 1678 onder Rijckloff van Goens weer een kapitein werd aangesteld, n.l. de sedert 40 jaar te Batavia wonende, zeer geziene Tjoe Wa Njok lees: Tjoa Hiang Giok [2]). Voorts werden dezen een Luitenant en een vendrig toegevoegd, onder toekenning aan dezen Kapitein van de bevoegdheid om — het begin van den Chineeschen Raad — met «communicatie zijner voorseijde twee minder officieren alle cleijne voorvallende zaken onder de Chinese burgerije alhier uijt onsen name aff te doen en te beslechten ende groote ofte andersints dubieuse te renvoyeeren daer 't behoort, mitsgaders verders alles te doen, wat een goet, vroom wacker capitein, overhooft en voorsprake toestaet ende betaemt».

De Chineesche gemeente, welke blijkens het vorenstaande dus al van belangrijke beteekenis was geworden, werd onder Camphuijs in 1690 door de instrooming van Chineezen uit hun vaderland, w. o. tal van personen zonder ambacht of nering, die zich wel eens aan «veele grove schelmstukken» schuldig maakten, zóó groot, dat zelfs de Chineesche Officieren beperking van dien

[1]) Op de kaart van Nieuhoff gelegen op den rechteroever van de Tjiliwoeng tusschen den Gelderschen weg en dien naar Antjol.

[2]) Deze zou uit China de 2 maal 's jaars rijpende „tongsan-padi" hebben ingevoerd op Java.

toevloed verzochten. Alsnu volgde een plakkaat 21/29 Mei 1690 [Pl. III 262], waarbij het jaar 1683 (herovering door de Mandsjoe-dynastie van het door den Chineeschen opstandeling Coxinga in 1663 op ons veroverde eiland Formosa) als fataal jaartal werd aangenomen: 1° ter erkenning van de voor dien reeds gevestigde Chineesche ingezetenen, en 2° voor de verplichte aanmelding der lateren, ter beoordeeling of dezen toegelaten konden blijven, terwijl bij dat plakaat almede regeling vond de toelating in den vervolge, verbod voor de «vreemde aankomende Chineesen» van vestiging ten platten lande, het invoeren van scherpe wapens enz. Met het oog op dit strenger toezicht werden alstoen in de stad Batavia «nevens de Nederlantse wijk ofte buurmeesters» ook «tweede off derde wijk ofte buurmeesters uijt de Chineesche natie» aangesteld enz., welke wijkmeesters jaarlijks door de Regeering op voordracht van schepenen werden benoemd (Pl. III 268 en 275).

Bij dit zelfde plakkaat werd voorts ingescherpt, dat Chineesche (ook Inlandsche) schuldbekentenissen door een Secretaris of Notaris moesten worden opgemaakt op straffe van nietigheid; eerst Staatsblad 1867 N°. 29 hief deze beperking op.

Langzamerhand nam het Chineesch bestuur in gewicht toe, en met het oog daarop machtigde Van Outshoorn dan ook 4 October 1695 om aan den schrijver en den bode van de Chineesche Officieren te Batavia, tot dusver op dier kosten bezoldigd, 150 en 100 rksd. 's jaars toe te leggen uit de opbrengst der Chineesche wajangspelen [1]), waarvan het bedrag, ongeveer 400 rds. per jaar, was bestemd voor het Chineesch hospitaal.

In 1696/7 was met vergunning der Regeering door de Chineezen het kerkhof gekocht beoosten en bewesten den ouden loop van de Tjiliwoeng; hieromtrent werd in 1707 bepaald, dat zonder vergunning der Chineesche Officieren het laten weiden van buffels daarop was verboden, en dat bij het maken van

[1]) Valentijn IV blz. 251: als de Chineezen met een jonk of wangkang een behouden reize doen, dan zijn ze gewoon een wajang te geven. Dit is een Chineesch blij- of treurspel, hoedanige er op Batavia zeer veel gespeeld worden, en dat ieder hen omtrent honderd rijksdaalders komt te kosten, waarvan de Baljuw (zonder welkers verlof er geen spelen mag) zijne vaste voordeelen of 6 rijksd. van ieder heeft. Zij vermorsen jaarlijks wel 30 of 40.000 rds. daaraan, en geven in September, dat haar voornaamste hoogtijd ter eere van den Heere der aarde is, wel honderd wajangs, en in de maand er aan (zijnde de viertijd der dooden) weder wel even zooveel.

graven aldaar, de aarde moest worden aangevoerd, instede dat de ophooging door vergraving van den kerkhofgrond zou geschieden. De boete à 10 rds was «ten behoeve van het «Lazarushuis»» (Pl. III 583).

Toen in 1706 Van Hoorn [1]) de verbouwing van het Stadhuis te Batavia «buijten laste van de Comp. en de minste beswaringen der gemeente» wilde tot stand brengen, werd een fonds gevormd, waarbij werden gevoegd o. m. «de 6000 rds. van onbekende Chinese erfgenamen, onder boedelmeesteren dier natie berustende, en voorts uijt de incomsten ende overgeschoten renten van dat collegie, boven d'ongelden, 1500 rds. des jaers, als dewelke volgens verklaringe van boedelmeesters buijten prejuditie der Chinese armen als andersints kunnen worden g'employeerd, aangesien de incomsten ordinair tusschen de 1500 à 2000 rds. meerder dan de ongelden komen te bedragen».

Niettegenstaande de beperkende toelatingsregeling groeide intusschen het aantal der Chineezen gestadig aan, dank zij de hulp hunner landgenooten, w. o. die van zelfs hun officieren: in 1706, vertelt Valentyn, kwamen er wel 27 à 28 jonken te Batavia aan, elk met 70 à 80 Chineezen en veel kostbaar goed aan boord. Wel werd in dat jaar [Pl. III 567] den Chineeschen schippers voorgehouden, dat voortaan een groote jonk niet meer dan 100 en een kleine niet meer dan 80 immigranten mocht aanvoeren, doch de Regeering betoonde zich vaak inschikkelijk in het belang van den handel, gelijk de G. G. M. de Haan later met nadruk aan Heeren XVII opmerkte.

De beduchtheid, die reeds zich openbaarde bij Van Riebeek en Van Swoll, was ten slotte in 1727 zóó geklommen, dat [2]) een der Chineesche schippers werd beboet met Rds. 3550, een 19-tal van de «swervende nieuwelingen benevens eenige inlandse vagebonden in de bovenlanden werden achterhaald en in de ketting geklonken om te worden versonden via Ceylon, Banda en de Caab», en tenslotte streng toezicht werd gelast op de licentiebiljetten voor de Chineezen om in het binnenland als ambachtsman, landbouwer of handelaar werkzaam te zijn. Blijkbaar in

[1]) Van Hoorn — schreef Valentijn — „was zeer sterk voor de Chineezen"; repatrieerend nam hij in 1709 zelfs den te Batavia practiseerenden Chineeschen arts Tsieuw Bitja mede. Na Van Hoorn's kort daarop gevolgden dood is deze weder naar Batavia teruggekeerd.

[2]) De Jonge, Opk. IX bl. 126/7 en Plakaatb. IV bl. 198.

verband daarmede vindt men het aantal Chineesche Officieren vergroot, in 1729 zelfs gebracht op zes personen. In Valentyn's tijd woonde de Kapitein der Chineezen buiten de Nieuwe Poort, en den eersten van elke maand liet dit Chineesche opperhoofd van een hoogen steng voor zijn huis een groote witte en roode vlag waaien ten einde zijn landgenooten indachtig te maken aan hun betaalplicht: ieder Chinees die een kondé «of hair in tuiten rondom tegen 't hoofd gelegt» droeg, betaalde 38 stuivers, een «Tartar, die een tuit droeg», 1 gulden, welk hoofdgeld de Bataviasche Chineezen «tocht- en wagt-vrij» maakte.

De Chineesche Officieren ziet men af en toe zich met klachten of verzoeken wenden tot de Regeering, en soms worden zij met Boedelmeesteren over te nemen verordeningen geraadpleegd: in 1717 bepaalde Van Swoll ter voorkoming van «misbruyk ende onordentelijkheden» dat Chineesche huwelijken en echtscheidingen moesten plaats vinden ten overstaan van de hoofdofficieren dier natie (Pl. IV 94) en onder Zwaardecroon kwam na hunlieder overleg een nieuwe regeling tot stand op de erfenissen ab intestato onder de Chineezen.

In de eerste helft van de XVIIIe eeuw neemt de Chineesche gemeente te Batavia in getal en rijkdom sterk toe; haar officieren leven niet alleen van den handel, maar ook van den landbouw. Zij zijn groot grondbezitters tevens soms zeer gewaardeerde suikermolenaars [1]) en arakstookers te wier gerieve de toelating van Chineesche immigranten wordt verzocht. Zij staan bij de Regeering [2]) in aanzien, en zulks niet alleen om de gebruikelijke geschenken, welke deze Officieren bij hun aanstelling, Nieuwjaar enz. plachten op te brengen [3]). Ter tegemoetkoming in hun verplichte uitgaven vinden wij in 1738 medegedeeld [4]) dat «weder als voorheen aan de officieren van de Chineesen voor 650 Rds. ter maand» was afgestaan de pacht van de waag.

[1]) De Jonge, Opk. VIII bl. 157 (1711), IX 73 en 85.

[2]) Om de curiositeit wordt hier aangestipt dat uit de nalatenschap van den in 1729 overleden landvoogd M. de Haan een som van niet minder dan 3442 rds. moest worden uitgekeerd aan zekere Chineesche doctoresse voor gepresteerde diensten en geleverde medicamenten gedurende den tijd van 30 jaren (Pl. IV 300).

[3]) Nog tot 1797 [Pl. XII blz. 445] ontving de G. G. van Overstraten geregeld van den Kapitein-Chinees tot tafelgeld 's maands Rds. 400, en tot een nieuwjaarsgeschenk Rds. 1000.— (vgl. de Javaansch-Vorstenl. bekti enz.). Zie ook T. N. I. 1852, 14e Jaarg. II blz. 5 noot (†).

[4]) De Jonge, Opk. IX blz. 277.

In de stad Batavia bleef die Chineesche natie steeds een bijzonder element vormen, waarmede afzonderlijk goed rekening werd gehouden. Zaten in het College van Schepenen steeds twee Chineesche leden, zaken meer in het bijzonder het bestuur rakend, kwamen langzamerhand al meer op de Chineesche officieren neder. Dezen waren het, die tusschen Chineezen onderling kleine zaken afdeden, de bijzondere belastingen inden, collecten aanvroegen voor de instandhouding der kerkhoven enz., en verder in het algemeen de belangen van hun volk voordroegen. Intusschen bleef naast deze hoofden in functie het stedelijk college der Boedelmeesteren [1]), dat mede zorg droeg voor het Chineesche hospitaal, en in die hoedanigheid zelfs toezicht hield op een Chineesche school voor arme kinderen, welke in 1737 was geopend in een huis aan de Noordzijde van dat ziekenhuis (Pl. VI, 535). In hoogste instantie ging boven deze, in de stad Batavia haar eigen leven levende Chineesche gemeente, de Hooge Indische Regeering, toezicht houdend, regelend, instellend en zelfs op aanvragen voor collecten beschikkend, naar wier bevelen de Chineesche gemeente zich schikte of wier sanctie op eigen regelingen door haar werd verzocht.

Dan vindt plotseling maar niet onbegrijpelijk [2]) plaats de verschrikkelijke Chineezenmoord van October 1740. In zijn gevolgen is deze gebeurtenis voor het bestuur over het Chineesche element van groot gewicht geweest. Aanstonds werd het College van Boedelmeesteren van zoo «grooten omslag en verantwoording» dat het versterking behoefde (Pl. IV 520, 526 en 531) en het aanzien daarvan officieel werd verhoogd. Maar het gewichtigst is wel, dat van dien tijd dagteekent de opzettelijke aanleg van een Chineesche wijk te Batavia, buiten de muren der toenmalige stad (De Jonge, Opk. IX blz. LXX), de latere zgn. kamp bij Glodok. De moord had plaats gevonden onder den indruk, dat de ten platten lande rondzwervende, de stad bedreigende Chi-

---

[1]) In 1724 bestond dit college uit drie Europeesche leden (w. o. de voorzitter en ondervoorzitter), drie Chineesche leden en één Europ. Secretaris.

[2]) Vgl. over de beduchtheid voor het groot aantal vagebonden, w. o. Chineezen, die zich schuldig maakten aan „stelen, rooven en moorden", de G. G. M. de Haan, bij De Jonge, Opk. IX blz. 126. Zie ook Valentyn IV blz. 250. Over de rooverbende van Kim-Tiaoe-Boeij in 1731 de Chin. Chronol. Gesch. in T. N. I. 1840 3e Jaarg. II blz. 47.

neesche benden opstandelingen verstandhouding onderhielden met de groote Chineesche gemeente binnen de stadsmuren, en het gevolg van dien toenmaals nog sterk heerschenden angst is geweest, dat het vreemde element voortaan buiten de eigenlijke stad een woonplaats werd ingeruimd [1]). Die wijk is gebleven, echter werd onder Van Imhoff eerst den Chineeschen Officieren (Pl. V 75) en later ook aan anderen weer vergund om in de stad te wonen.

Langzamerhand trad trouwens met de teruggekeerde orde ook blijkbaar een geneigdheid aan den dag om tegenover de Chineesche gemeente of liever haar Officieren het een en ander goed te maken. De Kapitein-Chinees kreeg een toelage en een Chineesch Raadhuis werd ingericht: uit het kapitaal der Boedelkamer een huis met de daarbij behoorende opstallen, staande in de Zandzee, voor 12500 rds. gekocht ter bewoning door de opvolgende Kapiteins der Chineezen [zij zouden 's jaars 4½ procent van de koopsom voor het gebruik aan Boedelmeesteren betalen en de herstellingskosten van het huis zelf dragen (Pl. V 465/6)], en van dit oogenblik — de oprichting van deze Roemah bitjara [2]) — dagteekent de Chineesche plaatselijke geschiedenis het bestaan van den Chineeschen Raad, den z.g.n. Kongkowan.

Chineesche Raad en College van Boedelmeesteren hadden elk hun eigen taak, hun eigen fonds; toch ging ook wel eenige stuwkracht uit van den Chineeschen Raad ten behoeve van Boedelmeesteren met betrekking tot het Chineesche hospitaal.

In 1747 bijv. verzochten de gezamenlijke officieren van de Chineesche natie aan de Regeering een nieuwe regeling van de inkomsten voor het Chineesche hospitaal; wel is waar waren begrafenisgelden ingesteld, doch de meeste hier overleden Chineezen werden «ten laste van die van hun natie ter aarde gebracht», zoodat die heffing weinig geld inbracht; instede daarvan werd daarom thans een heffing op het trouwen ingevoerd ten behoeve van het Chineesche hospitaal ten bedrage van 3 rds. voor gewone Chineezen en van 8 rds. voor de Officieren, benevens de 20ste penning voor alle erfenissen. (Pl. V. 497).

Ten aanzien van de Chineesche begraafplaatsen, die onder het beheer stonden van den Kongkowan, vermeldt nu de Chi-

---

[1]) De Jonge, Opk. X blz. 155.

[2]) In de kampong Malacca Tiang Bandera, welke naam doelt op den vlaggestok, vanwaar de kapitein der Chineezen gedurende de drie eerste dagen eener maand een vlag liet waaien: vgl. Pl. V blz. 110.

neesche geschiedenis van Batavia (T. N. I. III 2. blz. 81): «In het jaar 1745 raadpleegde de Kapitein-Chinees Lim Heng Kong met zijne Luitenants nopens het aanleggen van een nieuw kerkhof. Bij inteekening een som gelds verzameld hebbende, kocht hij het Japansche paviljoen en een tuin, behoorende aan een Raad van Indië, zich uitstrekkende tot Kamajoran [1]), om daarvan een lijkveld te maken», en in het volgende jaar werd genoemde Kapitein-Chinees ook op dit kerkhof van het Japansche paviljoen begraven.

Verder lezen wij: «in het jaar 1760 raadpleegde de Kapitein-Chinees met zijn Luitenants over het aankoopen van een nieuwen doodenakker; zij noodigden al hun landgenooten uit om daarvoor in te teekenen, ten einde den Gouvernementstuin te Golongsali (Goenoengsari) te verkrijgen, waar een budhisten-tempel was met een menigte steenen beelden, vroeger door Chineezen vervaardigd».

Hier is blijkbaar bedoeld dat deel van het Chineesche kerkhof bij Pintoe-Besi, waar het oude landhuis, dat zgn. aan den Gouverneur-Generaal van Imhoff, doch zeker aan Mossel toebehoord heeft [2]) en thans nog tempel is, zich bevindt met het daarnaast liggend aschhuis. Men krijgt den indruk dat het thans nog bestaand Sentiong een steeds aangewassen complex is van successievelijk verworven Chineesche kerkhoven.

In de nieuwe statuten van Batavia van 1766 komt onder het hoofd «keuren» op de begrafenissen en begraafplaatsen voor:

3. De Chineezen mogen hun dooden begraven boven en bewesten 't fort Jacatra, mits alle dezelve twee malen in 't jaar van ruijgte, vuijligheid en doode krengen zuijverende, waarop Heemraden de vereischte toezigt moeten houden.

4. Onder de gepermitteerde plaatsen is egter, met relatie tot het te dien eijnde door haar bezeeten wordende stuk lands, Goenoeng Sahari genaamd, niet begreepen het geene bewesten of zuidoosten van de oude loop der Groote rivier legt, als zijnde wel expresselijk verbooden daar eenig lijk te begraaven, op verbeurte van 't land selve, ten behoeve van de Compagnie».

---

[1]) Dit Kamajoran draagt vermoedelijk zijn naam naar den titel van Isaac de l' Ostal de Saint Martin, grootgrondbezitter tevens oud-Garnizoens-commandant en oud-Raad van N. I., overleden 1696; Priangan I, Personalia blz. 15 vlg.

[2]) Dr. F. de Haan, Priangan dl. II blz. 511 volg.

In de nieuwe statuten van Batavia van 1766 vindt men het te Batavia tot op dien datum verordende, voor zoover niet opgeheven, samengevat (Pl. IX).

Betreffende 1791 (Pl. XI 357/8), toen Batavia reeds in verval kwam en de handel zeer verslapt was, vinden wij in het Plakaatboek opgeteekend, dat Boedelmeesteren alstoen wisten gedaan te krijgen, dat ter zake van het in 1747 in gebruik gegeven vergaderhuis, de Roemah Bitjara, door den Kapitein-Chinees en zijn opvolgers in payementen van 5000 rds. de oude koopsom van 12.500 rds. aan het College zou worden terugbetaald [1]) (Pl. XIV 34).

In 1804 werd onder Siberg herzien de regeling op de toelating van Chineezen; uit de toelatingsgelden werd een gedeelte toegekend o. a. aan het Chineesch hospitaal.

Men is dan in de oorlogsjaren en de welvaart verminderde zienderoogen, ook in de Chineesche gemeente [2]). Het fonds van Boedelmeesteren geraakte daardoor in moeilijkheden, o. a. in verband met de groote kosten van het Chineesch hospitaal. In 1805 (Pl. XIV, 218) werden onder Wiese geregeld de boeten bij Chineesche huwelijken en begrafenissen ten voordeele van de kas van Boedelmeesteren; onder denzelfden Gouverneur-Generaal werd in 1807 al verder tijdelijk aan dit college gegund ¼ van de wajangpacht, en werd dit gemachtigd van onbekende erfgenamen aangehaalde gelden bij de renten te voegen (onverminderd bevoegdheid der Reg. om bij reclame nader te disponeeren), maar nog in 1808 gelastte Daendels Boedelmeesteren het jaarlijksch deficit aan de Regeering kenbaar te maken, «ten einde door de van de zijde dezer Regering te nemen maatregelen, overeenkomstig de billijkheid, daartegen te kunnen voorzien» (Pl. XIV 669).

Het Chineesch hospitaal bleef een belangrijke instelling. Aldaar praktiseerden (Pl. XV 667) de Stadsdokter en Chirurgijn (uit de

---

[1]) Hierdoor werd dit huis mitsdien Chineesch eigendom, en het schijnt dan ook dat sedert de Chineesche Raad vergaderde ten huize van den hoogsten Chineeschen Officier.

[2]) Zie Plakaatb. XIV 167. Dit is ook de reden geweest, dat in 1808 moest worden afgezien van de poging om door de oplegging van een Chineesch hoofdgeld de aan de Chineesche Officieren toe te kennen inkomsten goed te maken. Later heeft dit hoofdgeld te Batavia en Samarang bestaan ten behoeve der met de politie over hun landgenooten belaste Chineesche hoofden (C. S. W. van Hogendorp, Beschouwing, enz. blz. 186); in 1829 vervangen eerst door de huistaks en alras door de bedrijfsbelasting.

kas van Boedelmeesteren van het Chineesche hospitaal werd daartoe 800 rds. bijgedragen), en tot ondersteuning van deze instelling legde maarschalk Daendels den Chineeschen Officieren bij hun aanstelling de storting in eens van belangrijke geldsommen op, dezelfde bedragen, welke vroeger in den vorm van geschenken aan Gouverneur Generaal, Gouverneurs en residenten plachten te worden opgebracht (Pl. XV 929).

De naam Chineesch hospitaal was intusschen niet meer eigenlijk. Wij vinden toch dat onder Daendels aldaar werden verpleegd mede «zieke kettingmeiden» en «koelies» (Pl. XV. 8. 53 en XVI 644), als ook andere Vreemde Oosterlingen, Mooren enz.; in 1810 bedroeg dit aantal 151 personen, Chineezen en Inlanders (Pl. XVI, 66).[1])

In 1810 (Pl. XVI, blz. 38) autoriseerde Daendels het Collegie van Boedelmeesteren de kas van het Chineesch hospitaal voortaan gescheiden te houden van die van de Inlandsche Weeskamer en deze landvoogd regelde alstoen daarbij de inkomsten van dat hospitaal opnieuw. Deze zouden bestaan, behalve uit de door de Chineesche Officieren op te brengen aanstellingssommen, uit «trouwbrieven aan Chineezen, boeten op buitengewone begrafenisplechtigheden zoomede op het vergrooten der Chineesche begraafplaatsen, de collaterale gerechtigheid» enz. enz.

Onder het Staatsbestuur namen de zaken sedert den volgenden loop.

«Toen — leest men in het door den toenmaligen Secretaris van het Gouvernement J. C. Baud opgesteld Berigt rakende het fonds der Chineesche graven (bijlage van den brief van de Algemeene Rekenkamer van den 15den October 1816 N° 7) — de Generaal Daendels in 1809 het alleszins nuttig plan vormde om de Chineesche begraafplaats, gelegen te midden van het sierlijkste en gezondste gedeelte der Voorsteden, te doen slechten, werd het noodig den Chineezen een ander stuk gronds aan te wijzen, alwaar zij, zonder de gezondheid van de Europeesche inwoners hinderlijk te zijn, de spoedig in stinkpoelen veranderde kuilen konden graven, welke tot het vormen van een Chineesch graf onontbeerlijk zijn. Men vestigde, tot dit einde, het oog op

---

[1]) Tot 1882 toe werden te Batavia in het Chineesch hospitaal ook Inlandsche krankzinnigen verpleegd, sedert overgebracht naar Buitenzorg.

een bewesten de stad gelegen stuk land, Tandjong [1]) genaamd, en bij besluit van 26 October 1809 werd bepaald, dat de som van 70.000 Rijksdaalders, tot dezen koop benoodigd, door de Weeskamer, onder borgtocht der voornaamste Chineezen, tegen een interest van zes ten honderd 's jaars zoude worden voorgeschoten, en dat deze som bij jaarlijksche termijnen zoude worden afgelost, door middel van zekere betalingen, welke, naar evenredigheid der grootte, voor elk graf werden vastgesteld. Na de geheele afbetaling zoude deze nieuwe begraafplaats het eigendom wezen van de gezamenlijke alhier wonende Chineezen (Pl. XV, 908/911).

In 1814, ter gelegenheid van eenige ingekomen klachten enz. over partijdigheid van den Kapitein Chinees in het uitdeelen der stukjes grond, voor graven bestemd, werd van Gouvernementswege een onderzoek begonnen, in den loop van hetwelk men ontwaarde dat de schuld aan de Weeskamer toen nog 15.000 Rijksd. bedroeg, en dat de kapitein Chinees toen reeds een beloop van 23.286 Rijksd. 26 St. voor rekening van het kerkhof in handen had. Hem werd terstond gelast de geheele aflossing van de hypotheek te laten gevolg nemen, en sedert dat tijdstip is het nieuwe verkregene Chineesche kerkhof dus Chineesch eigendom, en het dagelijks inkomende gravengeld, dat in sommige gevallen 3600 Rijksd. voor een graf beloopt, strekte alleen tot vermeerdering van een fonds, waartoe destijds nog geen bepaald einde was aangewezen. Men vroeg den Kapitein Chinees wel is waar af wat hij nu met dit geld dacht aan te vangen, doch zijn antwoord: «dat hij het fonds tot verbetering der wegen, bruggen en gebouwen, bij het kerkhof behoorende, zoude aanwenden, en in het vervolg van tijd, de arme Chineezen geheel en al van het betalen van gravengeld zoude verschonen» kon — schreef Baud — niet als een, aan onveranderlijke bepalingen onderworpen doeleinde worden aangemerkt.

Toen het Gouvernement zich in Januari 1816 onledig hield met de verbetering van het fonds van het Chineesche hospitaal, bepaalde Hetzelve dat van dit bovengenoemde gravengeld de helft zoude worden betaald voor dit gesticht, en het overschot

[1]) Dit is het thans nog aan den Chineeschen Raad behoorend perceel Tandjoeng-Lengkong dat in 1828 vergroot is met het alstoen tot uitbreiding der begraafplaats à f 15.000 (met van de Boedel- en Weeskamer geleend geld) gekocht land Salipi.

blijven ter dispositie van den Kapitein Chinees, tot het door hem opgegeven einde».

De Algemeene Rekenkamer deelde omtrent die quaestie het volgende mede.

«Het onderhoud van het Chineesche hospitaal, waarin zieke en krankzinnige Chineezen, Inlanders en andere onchristenen gehuisvest werden, vond onder het Hollandsche Gouvernement plaats uit een fonds onder beheer van Boedelmeesteren, spruitende uit de verpachting der wajangs- en top-spelen, waarvan aan het Hospitaal een derde werd uitgekeerd.

Onder het Britsch Gouvernement werden de topbanen echter verboden [1]), en werd het wajang-vertoonen ten behoeve van 's Lands kas verpacht [2]) zonder toekenning van bedoeld aandeel aan het Chineesch Hospitaal, en het gevolg van een en ander was, dat het fonds voor die stichting bijna geheel te niet geraakte.

Bij publicatie van 26 Januari 1816 werd alstoen door den Lieutenant Governor in Council besloten, «that on all payments made for portions of the Chinese burial grounds according to the Regulations of the former (i.e. -Dutch) Government issued in the year 1809, one half shall be paid to the Native Orphan Chamber on account of the Chinese Hospital and on the other half shall continue to be paid to the Fund for care and preservation of the Burial Grounds itself».

Bij publicatie van 2 Februari 1816 werd verder nog bepaald, dat het aan het Gouvernement vervallende aandeel van alle boetens, ontvangen wordende zoo door de onderscheidene Hoven van Justitie en Magistrature als door het Revenue-Komittee, ingevolge de bestaande wetten en Reglementen, voortaan alle drie maanden zal gestort worden in de schatkist van het Kollegie (van Boedelmeesteren) ten einde deszelvs Fondsen te verbeteren en de onkosten van het onder deszelve toezicht staande Inlandsche Hospitalen te helpen bestrijden".

Deze regeling werd in 1816 bestendigd (B. 27 Oct. 1816 No. 6) en het niet specifiek Chineesch-gemeentelijk karakter van dat hospitaal blijkt alweder, waar men vindt medegedeeld [3]) dat in 1824, toen door de bouwvalligheid der lokalen eene geheele

---

[1]) Benevens de hanenvechterijen; Levyssohn Norman, De Britsche Heerschappij blz. 245/6.

[2]) T. a. p. blz. 257.

[3]) C. S. W. van Hogendorp, Beschouwing enz. blz. 334.

vernieling dreigde, het Gouvernement de kosten der voornaamste herstellingen op zich nam en aldus dit gesticht als het ware geheel op nieuw oprichtte.

In 1828 werden de functiën van het College van Boedelmeesteren, waarvoor bij besl. Comm. Gener. ddo. 31 Mei 1828 No. 30 (Staatsblad No. 46) een Reglement werd vastgesteld, opgedragen aan de Weeskamer, die daartoe werd aangevuld met eenige Chineesche en Arabische leden, eene inrichting die tot op heden voort bestaat.

Dit College is een Landsinstelling; wel is waar in het bezit van een eigen fonds, maar rekenplichtig aan de Rekenkamer en geheel beheerscht door de door den gewonen wetgever vastgestelde evengenoemde instructie, terwijl processen (tenzij voor zooveel afzonderlijk bepaald) niet «dan op autorisatie der Indische Regeering» mogen worden gevoerd (artikel 58).

Dit College was toen nog belast met «de directe administratie van het Chineesche hospitaal», tot bestrijding van welke inkomsten tal van heffingen waren aangewezen (vgl. artikel 64 van het Reglement en St. 1828 No. 26 ad ten tweede, ten derde en ten vijfde, gelijk ook St. 1828 No. 55 Ten Tweede), welke inkomsten afgescheiden waren van het eigen fonds der Boedelkamer.

Opmerking verdient, dat het fonds van het College krachtens artikel 64 sub *k* mede de helft genoot van het inkomen van den verkoop van Chineesche graven, gelijk zulks in den jare 1815 was bepaald, met en benevens de daarop volgende boeten, terwijl de wederhelft zou moeten strekken - vindt men daarbij bepaald - «tot onderhoud van het Chineesche kerkhof enz. enz.»

De wederhelft kwam alzoo ter beschikking van den Chineeschen Raad voor de door dit College beheerde (in eigendom door de Chineesche gemeente bezeten) openbare Chineesche kerkhoven.

Onder den G. G. Van der Capellen, die zich veel gelegen liet liggen aan het op ruime en gezonde wijze herbouwen van de stad Batavia te Weltevreden, werd — vinden wij medegedeeld door C. S. W. van Hogendorp in diens Beschouwing enz. (blz. 317) — aan de Chineezen verboden, voortaan hunne dooden op de oude lijkvelden te begraven, en in plaats daarvan, werd hun aan den weg van Grogol zeer ver van de woonplaatsen der Europeanen een nieuw grafveld aangewezen. In 1828, werd tot uitbreiding van de algemeene begraafplaats op het land Tandjong aangekocht het aangrenzend Salipi. Dit

geschiedde met de bij de Boedel- en Weeskamer opgenomen som van f 5000 + f 10.000 = f 15.000 rentende $^{3}/_{4}$ % 's maands. Dit perceel werd ingeschreven op naam van den Chineeschen Raad, en wel is waar heeft in 1852 het College van Boedelmeesteren geageerd tegen de Chineeschen Raad om dit College veroordeeld te krijgen tot het doen aan de Boedelkamer van rekening en verantwoording en het storten van het voordeelig saldo in de kas van dat College, doch bij vonnis van den Landraad der Stad en Voorsteden van Batavia ddo. 7 Maart 1853 No. 27 (ten slotte bekrachtigd bij het arrest van het H. Gerechtshof 10 Juni 1853) is die eisch ontzegd geworden.

Vermoedelijk heeft dit rechtsding de aandacht van het Bestuur er op gevestigd, dat op bedoeld door den Chineeschen Raad beheerd fonds eigenlijk geen toezicht werd uitgeoefend; in 1853 ten minste maakte de toenmalige Resident van Batavia deze zaak aanhangig.

Door aankoop — berichtte dit Bestuurshoofd — was de Chineesche Raad te Batavia eigenaar van de in de Ommelanden van Batavia gelegen landen Tandjong en Slipi, bestemd tot Chineesche begraafplaats, en volgens de van het beheer dezer landen gehouden boeken bedroeg het saldo daarvan in 1854 *f* 47.000, welke som bij den Majoor der Chineezen te Batavia Tan En Goan berustte zonder dat eenige andere controle bestond, dan dat deze nu en dan een rekeningcourant aan den Chineeschen Raad overlegde.

In overleg met dit College en den Majoor werd daarop door den Resident eene regeling getroffen, tot vaststelling waarvan (na regeling, bij notarieele overeenkomst, van de door den Majoor-Chinees gevoerde administratie van de landen Tandjong en Slipi van 1829 af) genoemd Bestuurshoofd werd gemachtigd bij het G. B. van 17 Juli 1855 N°. 3.

De Procureur-Generaal Mr. Hoogeveen, in wiens brief mede gewag werd gemaakt van den toen aanhangigen aankoop van het land Djati, had daarbij aangestipt dat een regeling diende getroffen voor de beschikking over de inkomsten, meer bedragende dan het onderhoud van wegen en bruggen op die landen.

Bij G. B. van 17 Februari 1856 N°. 23 werden de door den Resident ter zake verrichte handelingen goedgekeurd «met bekrachtiging van het (door dezen vastgesteld) reglement voor het beheer van het Chineesch begravenisfonds te Batavia».

Bij artikel 9 van dit Reglement was bepaald «dat de opbrengsten der aan het fonds toebehoorende landen, met uitzondering van die wegens den aankoop van graven, jaarlijks — voor zoover ze niet reeds zijn verhuurd — aan den meestbiedende onder solide borgtocht in het openbaar zullen worden verkocht». Bij G. B. 4 Februari 1858 N°. 29 werd deze bepaling aldus aangevuld:

«Bijaldien eene verpachting, voor langer dan één jaar, in het belang van het fonds, den Chineeschen Raad wenschelijk voorkomt, zal daartoe door den Resident vergunning kunnen verleend worden, mits de termijn van vijf jaren niet worde overschreden».

In dit Reglement was voorts bij artikel 6 bepaald:

«Ten laste van het fonds worden gebragt de gewone onkosten wegens het onderhoud der graven, zoomede de uitgaven voor de gebruikelijke godsdienstige feesten bij de begraafplaatsen. Ook komen nog ten laste van het fonds de uitgaven wegens bezoldiging van eenen mandoer, die met het toezigt over de graven belast is. Het bedrag dier bezoldiging bepaalt de Chineesche Raad».

Sedert werd echter met toestemming van de Regeering (G. B. 2 Aug. 1861 N°. 35) uit dit fonds mede bekostigd de aankoop van het nog bestaande Chineesche Raadhuis, hetwelk tot dusver bij de Kongkowan in huur was en in eigendom toebehoorde aan den Kapitein der Chineezen Ko Tjoen Kiat. De Chineesche officieren hadden hiermede een behoorlijk onderdak, te meer geëigend, waar bij G. B. van 3 Mei 1860 N°. 47 de Chineesche Raad als een openbaar lichaam was erkend, hetgeen mede blijkt uit St. 1868 N°. 24 zooals dit gewijzigd en aangevuld is bij St. 1871 N°. 70.

Ten slotte dienen nog twee feiten te worden vermeld.

In de eerste plaats, dat onder den Resident Hofland bij Residentsbesluit van 20 Aug. 1907 No. 15548/36 (Javasche Courant 30/8 1907 No. 69) een nieuw Reglement voor den Chineeschen Raad te Batavia op voordracht van den Assistent Resident en gehoord den Ambten. van Chineesche Zaken in overleg met den Chineesche Raad is vastgesteld, — welk reglement, dat heden ten dage nog van kracht is, beoogt om «nu de Chineesche Raad alhier eenmaal bestaat, de bevoegdheden en verplichtingen daarvan binnen de perken der wet administratief

te regelen en den Raad zoodoende onder Europeesch bestuurstoezicht te brengen».

In de tweede plaats verdient vermelding dat het onder het College van Boedelmeesteren ressorteerend, uit den ouden tijd stammend zgn. Chineesch hospitaal te Batavia, met de gelijksoortige gestichten te Semarang en te Soerabaja in 1911 bij St. No. 585 is opgeheven, zij het met instandhouding dier instellingen voortaan als Landsinrichtingen in den vorm van een hulpstandsverband te Batavia en Semarang en te Soerabaja van een leprozen-gesticht, terwijl bij artikel 2 van St. 586 van datzelfde jaar o. m. de oude bepalingen (vgl. B. B. 4017 blz. 29) nopens de fondsen tot instandhouding, vervat in artikel 64 van St. 1828 No. 46 (zooals dit sedert was aangevuld) alsmede de zegelbelasting op de aanstellingsakten der Chineesche Officieren (St. 1819 No. 32) werden ingetrokken. Het aan het Chineesch hospitaal te Batavia verbonden Particulier land Angke-Kapoek, even ten Westen der hoofdstad gelegen, werd alstoen bij het Landsdomein getrokken en daarop is bij St. 1914 No. 315 de landrente-belasting ingevoerd.

Deze inlijving van Angke Kapoek wordt in de Chineesche gemeente, naar het schijnt, wel beschouwd als een onrechtvaardige daad van het Gouvernement, maar ten onrechte. Duidelijk toch blijkt het Chineesch hospitaal hoe langer hoe minder een specifiek Chineesch-gemeentelijk karakter te hebben gedragen. Deze instelling is oorspronkelijk op voordracht van Boedelmeesteren in het leven geroepen door de Regeering en het eerste gesticht kwam te staan op door de V. O. I. C. geschonken grond, terwijl het later met Gouv. hulp hersteld tweede gebouw [1]) voor welks onderhoud o. m. Angke Kapoek heeft gediend, wel bekostigd is gedeeltelijk uit de middelen van Boedelmeesteren, gedeeltelijk uit bijdragen der Chineesche gemeente, doch al zeer spoedig uitdrukkelijk bestemd is geworden in het algemeen voor *niet-Europeesche onvermogende zieken*. Het feit dat oorspronkelijk voor de inrichting van dat ziekenhuis oudtijds een «goedwillige collecte» onder de Chineesche gemeente is gehouden, doet tot het wezen der zaak niet af, te minder waar overtuigend blijkt dat de instandhouding voortaan geschiedde door van Regeeringswege al naar de behoefte verordende en geregelde heffingen, en over de opneming van per-

[1]) Vgl. Oud-Batavia (door Dr. F. de Haan) Gedenkboek, I § 637.

sonen (behalve Chineezen ook Inlanders en Mooren) van Overheidswege regelen waren gesteld, zoodat het Chineesch hospitaal geheel als een openbare landsinstelling was te beschouwen. Minstens sedert het begin der 19e eeuw droeg het zgn. Chineesch hospitaal, dat stond onder het College van Boedelmeesteren, een Landsinstelling, en ten behoeve van welk armen-ziekenhuis van Landswege bepaalde inkomsten waren aangewezen die afzonderlijk voor dit doel bestemd waren, een niet specifiek Chineesch en zelfs een Gouvernementeel karakter [1]).

Eenigszins anders staat het met den Chineeschen Raad en de bezittingen van dit College. Is ook in den ouden tijd het rechtskarakter daarvan als dat van een Landsinstelling geweest, steeds heeft deze een specifiek Chineesch karakter gedragen, zoo wat samenstelling als wat taak betrof, en zelfs is in de 19de eeuw de Chineesche Raad hoe langer hoe scherper als een eigen rechtspersoon erkend, als zoodanig landerijen op eigen naam bezittend, en een eigen fonds beheerend, wel is waar min of meer onder Regeeringstoezicht, doch zóó op zich zelf steunend, dat in het geval van het land Slipi, zelfstandig een rechtsgeding tegen dien Raad is gevoerd door het Landscollege van Boedelmeesteren.

Hierbij is wel in het oog te houden, dat een van de hoofdzorgen van dien Chineeschen Raad steeds is geweest die voor de openbare begraafplaatsen van den *eigen* landaard, en dat de gelden, waaruit het fonds is samengesteld, zoo goed als geheel uit de eigen begrafenisgelden daarvan zijn voortgevloeid; het tegenwoordig reglement wijst dit mede uit.

Het komt mij daarom voor, dat de Chineesche Raad thans te beschouwen is als een op openbaar gezag ingesteld of erkend zedelijk lichaam, eene openbare instelling waaraan van Regeeringswege in het belang der Bataviaansche Chineesche gemeente een afzonderlijk bestaan is verleend, welker onafhankelijkheid alleen verminderd wordt door invloed en toezicht, door de Regeering aan het Gewestelijk bestuur voorbehouden. En voorts: dat van naasting der aan den Chineeschen Raad toebehoorende bezittingen door den Lande alleen sprake zou mogen zijn bij opheffing van deze eigendommelijke instelling, en dit zou weder

---

1) Vgl. Kol. Versl. 1849 ad F. bl. 74/5.

m. i. niet behooren te geschieden, tenzij de doelmatigheid zulks uitdrukkelijk zou medebrengen. [1]) Uiteraard staat intusschen vast, dat der Regeering vanouds toekomt het recht van regeling met betrekking tot het fonds van den Chineeschen Raad, ten einde de aanwending der inkomsten en het beheer onder Overheidstoezicht te houden in het belang van het doel, dat het oogmerk is geweest bij den aankoop dezer bezittingen.

Voor zoover de Chineesche Raad zelf erkent, dat bij dit College in beheer zijn vastigheden, zooals tempels, die op naam staan van Toapekong en/of Chineesche Officieren, dan zullen deze, naar het toeschijnt, aan te merken zijn als evenzoovele stichtingen, welke mede onder het beheer van evenbedoeld College staan.

Wanneer het uit den tijd der V. O. I. Compagnie dagteekenend instituut der Chineesche Officieren in den tegenwoordigen tijd op bestuursgebied als verouderd mocht worden beschouwd — niet meer passend in de Gemeentelijke decentralisatie noch in het kader der reorganisatie van het Gewestelijk Bestuur, dan zou n. h. v. voor het beheer der hoogergenoemde oude algemeene Chineesche begraafplaatsen en tempels nog steeds een uit het plaatselijk Chineesch-element samen te stellen afzonderlijk college van notabele Chineezen aangewezen zijn te achten, — een Chineesche Raad in nieuwen vorm, van welk lichaam de samenstelling, rechten en plichten alsnog zouden behooren te worden geregeld.

---

[1]) Niet onder den Chineeschen Raad staat het Chineesche kerkhof Sentiong baroe bij Kemajoran; dit is gekocht met gelden, bijeengebracht door de Chineezen van de wijk Pasar Senen, en het beheer wordt daarover gevoerd door den aldaar woonachtigen Chineeschen Officier.

SURINAAMSCHE VOLKSVERTELLINGEN.

DOOR

A. P. PENARD.

Onder het niet oorspronkelijke, uiterst gemengde en interessante deel der Surinaamsche bevolking, in welke het Negerelement het overwicht heeft, hoort men vaak de Anansi-tories of Spinverhalen vertellen, waarvan een twintigtal in deze verzameling voorkomen [1]). Wie ze verneemt zal moeten erkennen, dat de Surinamer zich in dit opzicht volstrekt niet achterlijk betoont.

Het is hier juist de plaats om twee onzer beroemdste sprookjesvertellers, beiden echte déddéhoso-alatta's (= sterfhuis-ratten) te herdenken. De eerste was Abraham Negentien, zoo genaamd omdat hij den grooten teen miste; de tweede Swieti-ba-Wieli-blo-a-faja-kieri-so-woep, (d. i. Zoete-broer-Willy, blaas het licht uit zoo: woep!), dien de volksmond nog steeds bezingt met het volgende liedje dat hij op zich zelf dichtte:

Na te mi moni kom
Dan mi na Swieti ba Wieli;
Na te mi moni kaba
Dan na satan go-na-hel.

d. i.: 't Is als mijn geld komt
dan ben ik Zoete-broer-Willy,
maar als mijn geld op is,
dan is het: Satan-ga-naar-de-hel!

Koor: Love, love, love.
Love is very hard.

Waaraan Swieti ba Wieli het achtervoegsel van zijn naam dankte, schijnt men niet met zekerheid te weten, maar ongetwijfeld waren zoowel hij als zijn collega groote humoristen, wier komisch voordragen tot nu toe diep in het geheugen hunner landgenooten geprent is.

---

[1]) Vgl. Dr. H. van Cappelle in deze Bijdragen, dl. 72 blz. 233.

Anansitorie beteekent letterlijk vertellingen der spin en is tevens de naam, welke de bevolking aan alle sprookjes, verdichtsels, enz. geeft. Ba Anansi (Broer Spin) vervult in vele de hoofdrol en geldt dan als zinnebeeld van verleiding, veinzerij, leugen, bedrog, diefachtigheid en nog tal van andere ondeugden.

Ba Anansi treedt in de sprookjes op als gewoon mensch, dikwijls in gezelschap van koningen en prinsessen, van bovennatuurlijke wezens en ook van verpersoonlijkte levenlooze voorwerpen, enz. Soms echter ook als de gewone spin met haar acht pooten. Wie echter met Ba Anansi wat te doen krijgt, trekt doorgaans aan het kortste eind, daar hij zich bedient van de zwarte kunst en dus tot veel in staat zou zijn. Soms laat zijn spreekwoordelijke sluwheid hem evenwel in den steek, maar zelfs in de moeilijkste gevallen blijft zijn verbazend geluk hem bij en kan hij dan ook steeds, ofschoon dikwijls deerlijk toegetakeld, naar de post'oro (beslagruimte) vluchten.

Gewoonlijk worden de Anansitories na zonsondergang verteld, vooral op den achtsten avond van een déddéhoso (sterfhuis) ter opvroolijking der treurenden. Doch het kan ook bij dag geschieden, indien de verteller er voor zorgt een ooghaartje uit te trekken, opdat hem geen kwaad overkome. Een ander staaltje van dergelijk bijgeloof is het volgende: Een oude negerin, die elken avond Anansitories in haar woning vertelde, vond er eens een boschspin, die volgens haar was komen luisteren hoe men de spin beloog. Zoo groot was de schrik van het oudje, dat ze voor altijd ophield met haar vertellingen.

Elke Anansitorie vormt een samenhangend geheel, dat in den regel een moraal bezit. Waar deze maar op een gebeurtenis in het dagelijksch leven van toepassing is, wordt de vertelling opgedist of aangehaald.

Onder de Anansitories komen er echter ook voor, die, hoewel interessant versurinaamscht, van vreemden oorsprong zijn, hetgeen bij een gemengde bevolking als de Surinaamsche lichtelijk te verwachten is.

Al de Anansitories beginnen met Eer tien tien, waarop zij, die niet naar den verteller willen luisteren, onmiddellijk Segré dien dien laten volgen.

Eer tien tien zou zooveel beteekenen als «eens, voor langen tijd», terwijl Segré dien dien maar een uitdrukking is, die rijmt op Eer tien tien.

Onsamenhangende Anansitories worden door de toehoorders stop gezet met een z.g. kotie-siengi:

Tien bau, tien bau, (nabootsing van schoten), sani naki man trové, d.i. dingen slaan mannen neer.

Een andere koti-siengi luidt:

Gran gran tie na mie gran tio
Gran gran tie a lei agen.
d.i. Groot, groot tie — 't is mijn groot tio (oom)
Groot, groot tie — hij liegt alweer!

Is de Anansitorie langdradig, dan onderbreken de toehoorders die met een korte samenspraak, als volgt:

Eerste spreker: Een corjaal komt van Para.

Tweede spreker: Wat is er in de corjaal?

Eerste spreker: Een groote pagaal. En daarin bevindt zich een kleine pagaal. En in deze is er een nog kleiner pagaal. En in deze weer een kleinere enz.

Tweede spreker: En wat is er in de allerkleinste pagaal?

Eerste spreker: Een brief. En in dezen brief is een antwoord, bevattende de kotie siengi:

Fien fien, fien torie, ja a lei agen, a lei agen: haarfijn vertelsel, ja hij liegt alweer (bis).

Om ten volle van een Anansitorie te kunnen genieten, moet men die zelf hooren vertellen en het Negerengelsch goed begrijpen. Want de krachtvolle uitdrukkingen, het gedempt gefluister, de plotselinge uitroepen, de gesticulaties, de klank- en spraaknabootsingen, de korte liedjes, die er tusschen door gezongen worden, kortom de soeba soeba (saus of smakelijkheid) van de Anansitorie laat zich moeilijk beschrijven.

Het vertellen onzer Anansitories geraakt steeds meer in onbruik, omdat ze negerachtig worden gevonden en men aan de jeugd liever Europeesche vertellingen te genieten geeft zooals Roodkapje, Asschepoetster, e. d.

Zeker zijn er onder de Anansitories vele, die niet voor kinderooren deugen, maar men behoeft daarom niet alle af te keuren en er bestaat geen enkele reden om Ba Anansi door Reintje de Vos of andere te vervangen.

De Negerengelsche woorden in deze vertalingen zijn weergegeven volgens de Hollandsche uitspraak. De g echter moet als in het Engelsch uitgesproken worden.

I. Hoe Ba Anansi een varken kreeg en verloor.

Eer tien tien, Sa Adjoeba (Sa = zus) bezat een varken, dat zoo vet als boter was geworden, waarom haar man Ba Anansi veel zin had het beest te slachten.

Telkens als Ba Anansi het vette varken van Sa Adjoeba zag, watertandde hij. Daarom drong hij er dikwijls bij haar op aan om het beest niet langer als een pronkstuk te houden, maar er een feestmaal van te bereiden voor de geheele Anansifamilie.

Maar Sa Adjoeba werd dan heel boos, wilde er niets van weten het dier te slachten en schold Anansi voor een onhebbelijken gulzigaard.

Ba Anansi ergerde zich en besloot Sa Adjoeba de gierigheid af te leeren en tevens het vette varken voor zich alleen te bemachtigen.

Op een goeden morgen hield Ba Anansi zich erg ziek. Hij kermde den geheelen dag, nu eens: «oi mijn buik», dan weer: oi mijn rug!»

Sa Adjoeba maakte zich ongerust en besloot 's nachts op te blijven om er dadelijk bij te zijn als haar man iets mocht overkomen.

Toen zij nu aan 't ziekbed waakte, deed Anansi alsof zijn toestand verslimmerde en begon eensklaps hardop te droomen: «Ba Anansi, mijn jongen, je moet een groot vet varken geheel alleen opeten. En niemand anders mag er een stukje van proeven, anders zal je sterven. Morgen al moet je het beest in het bosch naast de begraafplaats slachten, opdat je het daar ongestoord kan oppeuzelen. En niemand mag zien hoe je dit doet. Eerst dan zul je beter worden, begrijp je!»

Daarna hield Ba Anansi zich stil en sliep in.

Sa Adjoeba geloofde heilig aan droomen en dat wist de slimme Anansi. Zij beschouwde het daarom als haar plicht Ba Anansi's droom, welke zij met aandacht afgeluisterd had, stipt te vervullen. Daar Ba Anansi geen varken had en evenmin geld bezat, om er een te koopen, besloot zij morgen haar varken aan Anansi te geven, om hem van een wissen dood te redden. Als zij dit niet deed, zou zij Anansi's dood op haar geweten hebben en zijn geest zou haar komen plagen.

Eindelijk viel Sa Adjoeba van angst en vermoeidheid in een diepen slaap.

Den volgenden morgen vroeg vertelde Ba Anansi aan Sa Adjoeba hoe zijn «doode» moeder hem in den droom verschenen was en een middel tegen zijn ziekte had gegeven.

Sa Adjoeba vertelde toen bevende, dat zij den droom 's nachts gehoord had en bood ongevraagd haar varken aan. Maar Ba Anansi deed, alsof hij niets van Sa Adjoeba's aanbod wilde weten. Sa Adjoeba was zoo op haar varken gesteld. Zij moest het dier dus niet ter wille van hem dooden. Als hij stierf was dat zoo erg niet. Hij zou liever sterven, dan zoo'n offer van Sa Adjoeba vergen. Maar deze, bevreesd voor de geesten van Anansi en diens moeder, smeekte op haar knieën, dat Anansi het varken zou nemen en den raad van zijn doode moeder opvolgen.

Na zich lang door Sa Adjoeba te hebben laten smeeken, gaf Ba Anansi eindelijk toe en nam het varken naar het bosch, waar hij het wilde slachten. Doch juist zou hij dit doen, of daar weerklonk in de nabijheid de stem van een geest, roepende «wie daar!»

Op het hooren daarvan gaf Anansi verschrikt ten antwoord: «ik ben het, Ba Anansi.»

Daarna vroeg de geest: «en wat doet Ba Anansi daar?» waarop Anansi hem inlichtte: «Ba Anansi slacht een varken.»

Toen riep de geest: «komt Ba Anansi helpen zijn varken slachten, komt Ba Anansi helpen zijn varken slachten», waarna duizenden geesten herhaalden: «komt Ba Anansi helpen zijn varken slachten!»

De geesten verschenen en slachtten ook Ba Anansi's varken, waarna zij weer verdwenen.

Nu wou Ba Anansi het varken gauw braden, doch weer klonk de stem van den geest: «wat doet Ba Anansi daar?» waarop deze antwoordde: «Ba Anansi wil het varken braden.» Daarna riep de geest: «komt Ba Anansi helpen het varken braden!» De andere geesten herhaalden dit, verschenen en hielpen Anansi het varken braden, waarna zij verdwenen evenals te voren.

Nu wou Ba Anansi met eten beginnen, maar ten derden male klonk de stem van den geest: «wat doet Ba Anansi daar?» Het antwoord was: «Ba Anansi wil van het varken eten, maar wenscht hierbij niet geholpen te worden». Doch de geest stoorde zich hieraan niet en riep: «komt Ba Anansi helpen het varken op eten, komt Ba Anansi helpen het varken op eten!»

De gedienstige geesten kwamen wild door elkander schreeuwen-

de: «komt Ba Anansi helpen het varken op eten, komt Ba Anansi helpen het varken op eten!»

En zij verslonden voor Ba Anansi's oogen het geheele varken, zonder hem zelfs een beentje te laten kluiven en verdwenen terstond weer.

Ba Anansi keerde bitter teleurgesteld huiswaarts en deelde zijn vrouw mee, hoe men hem het varken ontroofd had. Indien zij hem liefhad, moest zij maar een ander varken voor hem zien te krijgen.

Doch Sa Adjoeba geloofde Ba Anansi's verhaal niet, ofschoon deze op zijn platten buik wees als bewijs. Zij sprak bits dat hij nu maar gerust kon dood gaan en dat ze zich er niets van aantrok.

Anansi was dien nacht gedwongen met honger naar bed te gaan en had geleerd, dat oneerlijk verkregen goed meestal niet gedijt.

II. Waarom Ba Anansi zoo bang voor vuur is.

(Liki fa Faja moi, na so Faja takroe toe = zoo mooi als vuur is, zoo slecht is het ook).

Eer tien tien, Ba Anansi kwam Fa Faja (Vadertje Vuur) in het bosch tegen en aangetrokken door de mooie, heldere, roode kleur van den vurigen Fa Faja, noodigde hij dezen uit, om hem te komen opzoeken. Maar Fa Faja sloeg die uitnoodiging af. Hij wou niet gaarne bij Anansi op visite komen. «Want» zeide hij: «liki fa mi moi, na so mi takroe toe» (zoo mooi als ik ben, zoo slecht ben ik ook). Doch Anansi bleef zoo lang aandringen, dat Fa Faja eindelijk toegaf, zeggende: «het is goed, ik zal komen; maar ik kan niet over den blooten weg gaan, dus moet je van hier af tot naar je woning een tapijt van droge bladeren en takken voor mij leggen.» Ba Anansi voldeed aan het verlangen van Fa Faja en belegde den geheelen weg met het gevraagde tapijt, waarover Faja terstond naar Ba Anansi's huis ging.

Onderweg echter werd hij door het loopen over de droge bladeren en takken zóó groot, rood en heet, dat Anansi, toen hij hem zag naderen, verschrikt uitriep: «neen, Fa Faja, kom niet meer, kom niet meer!».

Maar de warme vriend van Ba Anansi stoorde zich niet aan diens geroep en greep met zijn vlammen sissend Ba Anansi's huis aan.

Op het zien daarvan sprong Ba Anansi snel een zijraam uit,

teneinde zich elders in de post'oro (beslagruimte) te verbergen, terwijl hij zijn vrouw en kinderen in huis achterliet, waar de heete Fa Faja ze verbrandde.

En sedert dien dag vlucht de spin naar de post'oro, zoodra zij maar een vonkje vuur ziet.

III. Boesi-Anansi.

Eer tien tien, Ba Anansi zag het gouvernementsvaartuig «De Zwarte Ma Jaba» (Moeder Jaba) volgeladen aan den steiger liggen. Hij ging aan boord en zag er slechts één matroos op wacht. Ba Anansi haalde deze toen over om een paar borrels in een slijterij vlak tegenover den steiger met hem te gaan gebruiken. Instede van een paar bitters gaf hij den zeeman zooveel te drinken, dat de arme kerel smoordronken werd en in den winkel moest blijven liggen.

Ba Anansi begaf zich daarna weer aan boord, gooide de kabels los en stevende naar zee. Nu wist Ba Anansi, dat men op het fort Nieuw-Amsterdam alle voorbij varende schepen aanhield om op te nemen waarheen zij gingen of van waar zij kwamen.

Teneinde daarom de wachthebbende soldaten te verschalken, zong hij, het fort naderende, met luider stem: «Gramman foe Weste kondré, pasa-sa! Ooste nanga Weste a-saniman-pasa-sa. A fetiman pasa-sa! Poesoe him, poti him na wan see! De «Zwarte Ma Jaba» pasa-sa!» [1])

Op het hooren van Ba Anansi's gezang zouden de soldaten, denkende dat de Gouverneur aan boord was, de «zwarte Ma Jaba» ook ongemoeid hebben laten passeeren. Doch de kapitein van het gestolen schip ontdekte intusschen den diefstal en stelde den Gouverneur hiervan in kennis. Deze en de kapitein namen terstond met eenige politiebeambten plaats in een snelvarende boot ter vervolging van de «zwarte Ma Jaba», die kort na 't fort voorbij te zijn gegaan, werd ingehaald. De agenten grepen dadelijk de touwen langs de eene zijde van het schip, ten einde aan boord te klimmen, waarop Ba Anansi, die dit zag, aan de andere zijde te water sprong. Daarna zwom hij naar den onbewoonden oever van de rivier, vluchtte in het bosch en werd .... Boesi Anansi (boschspin).

[1]) D. i. Gouverneur van Westland, passeert! Oost- en West-dingenman (bezitter), passeert! De krijgsman passeert. Stoot hem, zet hem op een kant! De zwarte moeder Jaba passeert!

IV. Ieder volwassen man moet een rood zitvlak hebben.

Eer tien tien, De Koning wou zijn reine, onschuldige dochter alleen ten huwelijk geven aan den man, die zonder dat het hem kwaad deed, een mand vol pepers kon opeten. De peper-eter mocht zelfs geen lucht happen om den mond af te koelen, als de pepers hem brandden. Aan alle mannen van zijn gansche rijk stond de Koning toe te trachten op die wijze de prinses tot vrouw te krijgen, maar zij, wier pogingen mislukten, zouden onmiddellijk ter dood gebracht worden. En deze gevaarlijke voorwaarden schrikte iedereen af, waarom men algemeen geloofde, dat de prinses haar leven lang ongehuwd zou blijven.

Toch was er één, die moedig de peperproef wilde doorstaan, teneinde met de prinses te kunnen trouwen. Deze was Ba Anansi.

Hij ging naar het paleis teneinde den Koning zijn voornemen mede te deelen.

Maar voor de poort van het paleis gekomen begon hij met den mond een zuigende beweging te maken, net zoo als iemand doet, die door het gebruik van pepers den mond gebrand heeft. Ook in bijzijn van den Koning bleef Anansi deze beweging herhalen, waarmee hij wou doen uitkomen, dat dit zoo een gewoonte van hem was.

Toen de Koning vernam waarvoor Ba Anansi gekomen was, zeide hij minachtend: «nu al sta je zoo «sssh, sssh» te maken, wat zal je straks dan wel doen als je pepers eet?»

Ba Anansi verklaarde hierop: «daar moet gij niet op letten, mijn Koning, want het is een oude gewoonte van mij, die ik door het vele peper eten aangeleerd heb.»

De Koning gebood daarna zijn ondergeschikten een groote mand met pepers te brengen, waarna hij Ba Anansi verlof gaf met de proef te beginnen. Ba Anansi zette zich ook naast de mand neer en het gelukte hem al de pepers daarin op te eten. Natuurlijk brandden de pepers hem hevig en koelde hij ook voortdurend den mond af met frissche lucht, zoo «sssh, sssh». Maar telkens als de Koning dit opmerkte, beweerde Ba Anansi, dat het zijn oude gewoonte was, gelijk hij reeds gezegd had. Ook werkten de pepers slecht op Ba Anansi's spijsvertering, zoodat hij zich dikwijls moest verwijderen. Het gevolg van al dat peper eten was, dat Anansi een heftige darmontsteking

kreeg en de endeldarm voor een deel uit zijn lichaam trad en veel geleek op een groot rood gezwel.

Ba Anansi liet den Koning niets van dit alles merken. Hij zeide slechts, dat de peperproef hem zijn gewoonte om zoo «sssh, sssh» te maken geheel had afgeleerd, en hij had ook een grooten afkeer van pepers gekregen, waarom hij ze nooit meer zou eten. De Koning vond dit zeer begrijpelijk, hij prees Ba Anansi als den moedigsten man van het land. Hij gaf hem met plezier zijn dochter ten huwelijk en een rijken bruidsschat. Na het huwelijk bracht Ba Anansi de prinses naar zijn woning, die hij met 's Konings geld zoo weelderig mogelijk had ingericht. En daar deed hij al wat zijn koninklijk vrouwtje maar verlangde. Zij leefden dan ook geruimen tijd gelukkig met elkander.

Doch Ba Anansi ging elken morgen voor zonsopgang uit en keerde niet eerder weêr dan wanneer de zon reeds hoog aan den hemel stond.

Als de prinses informeerde waar hij geweest was, antwoordde Ba Anansi steeds ontwijkend en gaf tevens te kennen, dat hij niet wou nagegaan worden.

Door nieuwsgierigheid gedreven volgde de prinses op zekeren morgen Ba Anansi ongemerkt op diens geheimzinnigen tocht, teneinde hem te bespieden.

Ba Anansi liep regelrecht naar het zeestrand en beklom daar een hooge rots waar hij zich uitkleedde en zijn zitvlak naar de opkomende zon toekeerde, teneinde de verzwering zoo te genezen.

Nauwelijks had de prinses het groote, roode gezwel in de zon zien schitteren of zij riep van schrik: «Mijn Jezus, Ba Anansi, wat is er met je gebeurd!» — Op het hooren hiervan schrok Ba Anansi hevig, want hij dacht dat de prinses met haar gegil zijn gebrek bekend zou maken en men zou gaan onderzoeken hoe hij eraan gekomen was.

Haastig kleedde Anansi zich weer aan, klom van de rots en voegde zich schijnbaar kalm bij de prinses, zeggende: «wat doe je zoo dan, mijn prinsesje, wil je voor niemendal de geheele buurt in opschudding brengen met je gegil?»

De prinses verklaarde toen dat zij bij het zien van het groote, roode gezwel zeer geschrikt was en dacht dat hem een ongeluk was overkomen. Anansi antwoordde: «maar mijn schat, als een man groot is, moet zijn zitvlak er zoo uitzien, vraag het maar

aan je vader als je me niet gelooft. Hij bezat intusschen de zekerheid dat Zijn Majesteit zich op reis bevond.

De prinses, die niet wist dat de Koning afwezig was, begaf zich naar het paleis, teneinde haar vader te vragen, of Anansi wel de waarheid had gesproken.

Nauwelijks was zij verdwenen, of Ba Anansi nam een korteren weg door het bosch naar 's Konings woning, waar hij vóór zijn vrouw aankwam.

Als schoonzoon van den Koning liet men Ba Anansi overal in het paleis toe, zoodat hij zonder moeite in 's Konings slaapkamer kwam. Daar ging hij op 't bed liggen en bedekte zijn geheele lichaam met dekens behalve de roode plek in kwestie, die duidelijk te zien was.

Toen begon hij het gesnork van den Koning na te bootsen. Anansi wist dat de Koning er een hekel aan had in den slaap gestoord te worden en dat zijn vrouw dit uit eerbied voor haar vader ook niet zou doen.

Zoo wachtte Ba Anansi op de prinses. Deze trad even later ook de kamer binnen, waar zij hardop tot zichzelf sprak, zóó dat Ba Anansi het duidelijk verstond: «ach mijn vader slaapt, maar kijk, hij heeft net zulk een rooden plek als Ba Anansi. Ik behoef hem niet wakker te maken. Anansi had dus gelijk en ik zal hem om verontschuldiging moeten vragen voor mijn wangedrag». — Zoodra de prinses zich verwijderd had, sprong Ba Anansi het bed uit, kleedde zich aan en snelde langs den korteren weg naar huis terug, waar hij voor het venster plaats nam.

Na een poosje kwam de prinses aanzetten en vroeg hem weenend om vergiffenis. «Vergeef mij, mijn schat Ba Anansi, dat ik je gewantrouwd heb, ik zal het nooit meer doen, maar ik heb in mijn onschuld niet kunnen gelooven, dat dit zoo bij alle mannen was».

Daarop beloofde Ba Anansi zijn prinses te zullen vergeven, mits zij den Koning niets van het voorgevallene vertelde. Het paste een dochter niet met haar vader over zulke dingen te spreken.

De prinses zwoer daarop, dat zij geen woord meer over 't 't gebeurde zou reppen.

Toen omhelsde Ba Anansi zijn prinses en het geschil werd zoo in der minne opgelost.

V. Smitti Anansi, Timré Anansi of Bakri Anansi.
(Smeed-, Timmer- of Bakkerspin).

Eer tien tien, Ba Anansi klaagde aan Fa Tiegri (Vader Tijger), den eigenaar van een grooten kostgrond, zijn nood, dat hij en zijn familie niets te eten hadden en gebrek leden. Fa Tiegri gaf hierop aan Ba Anansi uit medelijden een mand vol cassaven. Ba Anansi dankte zijn weldoener voor dit geschenk en bracht het gauw naar huis. Maar deze goed gevulde mand aten Ba Anansi en de zijnen zoo gauw leeg, dat er in minder dan geen tijd niets van de aardvruchten meer over was. Toen zeide hij tot zijn kinderen: «kijk eens, als ik Fa Tiegri weer zoo gauw om wat cassaven vraag, weet ik zeker dat hij ze ons weigeren zal en daar we 't voedsel hoog noodig hebben, moeten wij desnoods geweld gebruiken ten einde het te krijgen. Weet jelui wat je doet, je houdt je schuil in de piena-palmen van Fa Tiegri's kostgrond en begint zoodra hij daar aan zijn werk zal zijn de boomen te schudden, alsof er een hevige wind waait, hierbij herhaaldelijk schreeuwende: «help, ò, help, ò, de wind waait mannen de lucht in!» En jullie houdt er niet mee op tot ik een sein geef. Je zult dan wel verder zien wat er gebeurt.»

De kleine Anansies gehoorzaamden hun vader. Toen Fa Tiegri in zijn kostgrond kwam, zag hij de nabijstaande piena-palmen schudden als door een rukwind bewogen en hoorde tevens het hulpgeroep: «help, ò, help, de wind waait mannen de lucht in!»

Terzelfder tijd verscheen Ba Anansi, die deed alsof hij er toevallig haastig voorbij ging, en hij sprak: «hoor je dat, Fa Tiegri, de wind waait mannen de lucht in, het is verschrikkelijk om aan te zien, ik ga dus gauw naar huis ten einde mijn vrouw en kinderen vast te binden, opdat de wind ze niet naar omhoog sleurt.» Dit zeide Ba Anansi met nadruk, omdat hij wist, dat Fa Tiegri sterk maar niet moedig was.

En als Fa Tiegri van de ontzettende gebeurtenis hoorde, verzocht hij, gelijk Ba Anansi verwacht had, ook angstig: «dank je, dank je, Ba Anansi, bind mij ook voor je gaat, want ik zal mijzelf niet zoo stevig kunnen vastbinden en ik wil niet naar den Hemel gewaaid worden vóórdat het mijn tijd is.»

Ba Anansi liet zich dit geen tweemaal zeggen, doch haalde uit zijn zak een touw, waarmee hij Fa Tiegri zóó goed aan een boom vastbond, dat hij zich onmogelijk zelf zou kunnen los-

maken. Toen sprak hij: «hai [1]), nu heb ik je te pakken, Fa Tiegri, ik zal je kostgrond leegplunderen en je dan hier laten sterven.»

Daarna riep Ba Anansi zijn kinderen uit hun schuilplaats. Dezen kwamen ook en met hun vader roofden zij al het eetbare uit den kostgrond en gingen heen, Fa Tiegri aan zijn lot overlatende. Fa Tiegri vloekte dat het een aard had, maar kon zich niet loswerken.

Zoo bleef hij aan den boom gebonden en smeekte alle voorbijgangers hem te bevrijden, maar daar ieder den geweldenaar vreesde, lieten zij hem onder voorwendsel van haast te hebben kalm blijven waar hij was.

Toch ging er eindelijk één langs, die medelijden met Fa Tiegri kreeg en dat was Mat' Kesikesi (Vriend Aap). Deze sneed het touw van den gevangene door, doch slechts op voorwaarde dat die hem dan ook geen leed zou doen.

Na aldus in vrijheid gesteld te zijn, vroeg Fa Tiegri aan Mat' Kesikesi of deze hem niet kon zeggen, waar Ba Anansi zich ophield, waarop Mat' Kesikesi hem een plaats ergens in het bosch beduidde. Zonder dezen echter te bedanken, spoedde Fa Tiegri zich direct naar de aangewezen plaats. Doch Fan-go (Blijfgaan), Ba Anansi's oudste zoon, zag hem daar aankomen en waarschuwde zijn vader: «pa, pa, Fa Tiegri komt!» waarop Ba Anansi zijn zoon gebood een groot vuur aan te leggen, en een paar smidsgereedschappen ten toon te spreiden. Hij zelf plaatste toen een houwer in 't vuur om heet te worden en wachtte zoo Fa Tiegri op, die woedend kwam aanzetten, brullende: «je bond mij aan dien boom om te verhongeren, ehn, Anansi? (is het niet, spin?) dus zal ik je thans ook zonder genade vermoorden.» Schijnbaar verwonderd loog Ba Anansi daarop: «ik weet niets van wat je daar zegt, Fa Tiegri, ik ben Smitti-Anansi en heb het te druk met smeden om aan wat anders te denken. Je bedoelt zeker een andere Anansi.»

Na 't hooren van zoo'n goed in mekaar gezette leugen, maakte Fa Tiegri zijn excuus en zeide dat Smitti-Anansi wel precies op dien anderen Anansi geleek, waarna hij op verzoek van Smitti-Anansi ging zitten, teneinde het vuur wat aan te blazen. Fa Tiegri kon dan meteen iets van het smidsvak leeren.

---

[1]) Uitroep van voldoening.

Maar nauwelijks had Fa Tiegri den muil geopend om te blazen of Ba Anansi stak er den gloeienden houwer in en vluchtte.

Razend als een dolle, trok Fa Tiegri den heeten houwer uit zijn bek, die deerlijk gebrand was.

Zoodra de pijn wat over was, begaf hij zich op weg om Ba Anansi te zoeken. Om nu zijn doel te bereiken moest Fa Tiegri heel diep het bosch in. Maar eindelijk ontdekte hij toch de nieuwe woonplaats van zijn vijand. Doch Fan-go hem bemerkende, verwittigde weer zijn vader: «pa, pa, Fa Tiegri komt!»

Ba Anansi liet zich hierop een hamer, een paar spijkers en planken brengen. En terwijl hij voorwendde druk aan het timmeren te zijn, stormde Fa Tiegri driftig op hem toe en brulde: hai, ik heb je weer gepakt joe boi (jou knaap!) En ik zal zorgen dat je mij thans niet ontglipt. Je gaf voor Smitti Anansi te zijn en duwde mij dien gloeiend heeten houwer in den mond, niet waar? Welnu, je zult er ook met je leven voor boeten.»

Daarop sprak Ba Anansi met geveinsde verbazing: «wat bedoel je toch, Fa Tiegri? Je hebt den verkeerden Anansi voor je. Ik ben nooit Smitti Anansi geweest, ik ben Timré Anansi en timmer hier al jaren lang zwaar voor mijn brood, ik heb dus geen tijd om zoo iets te doen als je daar zegt.» Fa Tiegri verzocht hierop aan Timré Anansi om 't hem niet kwalijk te nemen. Hij had Timré Anansi voor Smitti Anansi aangezien, omdat beiden zoo zeer op elkander geleken.»

Fa Tiegri bleef toen nog wat kijken naar het timmerwerk, waarom Timré Anansi hem vroeg of hij niet een plank, die gespijkerd moest worden, even stevig kon vasthouden. Fa Tiegri leerde op die manier dan een beetje van 't timmervak. Fa Tiegri vond het goed en hield de plank met beide voorpooten vast. Maar Timré Anansi zorgde er wel voor den spijker mis te slaan en zoo Fa Tiegri's pooten aan de plank vast te spijkeren.

Huilend van pijn wilde Fa Tiegri zich daarna op Timré Anansi werpen, doch kon zijn pooten niet van de plank losrukken. En toen hij er aan dacht den spijker met zijn tanden uit te halen, had Timré Anansi zich reeds uit de voeten gemaakt. Fa Tiegri genas spoedig van de wond en ging er weer op uit om Ba Anansi te pakken te krijgen.

Dezen keer had Fa Tiegri nog veel dieper het bosch in te gaan om Ba Anansi te vinden. Maar hij liep onvermoeid door tot hij diens nieuwste verblijf vond. Doch Fan-go als gewoonlijk

op wacht, ontdekte hem en riep wederom zijn vader toe: «pa, pa, Fa Tiegri komt!» Dit vernemende haastte Ba Anansi zich den oven heet te maken terwijl hij zijn zoon zond om een vat meel in huis te halen. Hiermee kneedde Ba Anansi vlug eenige broodjes, die hij vooraan in den heeten oven plaatste. Een poosje later verscheen Fa Tiegri luid brullend: »Hai, dit is de derde keer, dat ik je te pakken heb, joe boi Anansi. Maar ditmaal zul je niet ontsnappen, hoor, want Ba Anansi of Smitti Anansi of Timré Anansi, die mijn handen aan de plank vastspijkerde, wie je ook moogt wezen, ik zal je op een vreeselijke manier verscheuren en verslinden.»

Op het hooren van Fa Tigri's bedreiging, zette Ba Anansi andermaal een verwonderd gezicht en verklaarde: «je ziet mij voor een andere Anansi aan Fa Tiegri want ik ben Bakri Anansi en bak sedert dat ik een jongeling was, reeds brood voor de geheele buurt en dit is zwaar werk, kijk eens hoe ik zweet, hoe zou ik dus voor Smitti Anansi en Timré Anansi kunnen spelen?»

Hierop gaf Fa Tiegri Bakri Anansi toe, Smitti Anansi en Timré Anansi zweetten niet zoo als hij, doch zij geleken zoo sprekend op hem, vandaar de vergissing, en Fa Tiegri bood dus zijn excuses aan. Daarna vroeg Bakri Anansi of hij niet een groot brood lustte, waarop Fa Tiegri van ja knikte. Bakri Anansi kneedde ook het brood, maar veinsde vermoeidheid en verzocht Fa Tiegri om het zelf in den oven te steken. Fa Tiegri mocht het echter niet vooraan doen, want hier was het te heet, dus zou 't van buiten branden eer 't van binnen gaar kon wezen. Derhalve moest Fa Tiegri het brood dieper in den oven plaatsen, waar het niet zoo heet was, en het langzaam naar voren trekken om bruin te worden, als het reeds half gebakken zou zijn; zoo deden alle bakkers. Niets kwaads vermoedende ging Fa Tiegri ook het brood achter in den oven leggen, waarop Bakri Anansi terstond de deur van den oven sloot. Na een poos haalde hij er Fa Tiegri's geroosterd lichaam uit.

Toen gaf Ba Anansi een groot diner, waarop hij de geheele buurt uitnoodigde en op tijgervleesch trakteerde. En als de gasten zich hieraan te goed deden, deelde Ba Anansi hun mede hoe hij er aan gekomen was. Natuurlijk vonden allen Anansi een held en geven hem groot gelijk. Hij moest maar gauw weer een ander heldenstuk uithalen en vooral niet vergeten hen weer te vragen.

VI. Soekroementa.
(Zoete min).

Eer tien tien, Er was eens een Koning, die drie mooie dochters had. En hij bracht ze zoo zedig op, dat ze niet eens met een man mochten spreken. De Koning wilde zelfs niet, dat er iets van mannen aan de prinsessen zou verteld worden. En wie dit verbod mocht overtreden, zou hij terstond laten doodschieten.

Toen dus 's Konings dochters volwassen geworden waren, wisten ze van mannen niet veel meer af, dan dat dezen een baard kregen en broeken aan hadden.

Nu hield Ba Anansi veel van jonge maagden en daarom was het ook begrijpelijk. dat de mooie, jonge, reine prinsessen zijn gedachten geheel in beslag namen. Ja, het lichaam begon hem te jeuken als hij maar aan haar dacht. Vaak sprak hij tot zichzelf: «Anansi, mijn jongen, als het zoo doorgaat, zullen de maagdelijke dochters van den Koning jou nog gek maken, je moet er dus maar wat op zien te vinden om tot kalmte te komen.»

Het was werkelijk een moeielijk geval voor Ba Anansi. De prinsessen te naderen was al zoo lastig, laat staan ze te liefkoozen.

Ba Anansi gaf echter den moed niet op en bleef naar een middel zoeken om bij zijn hooggeplaatste geliefden te komen, tot hij op een zekeren dag in de krant las, dat de oude ninné (kindermeid) der prinsessen overleden was en de Koning een andere ninné voor zijn dochters zocht.

«Ha!» riep Ba Anansi, «nu moet ik handelen!»

Zonder dralen verkleedde hij zich als een echte ninné in koto en jakie (rok en jak) en haastte zich naar het koninklijk paleis.

In het paleis gekomen maakte Ba Anansi een kosi (kniebuiging) voor den Koning en sprak eerbiedig:

«Ik ben je komen vragen, mijn Koning, of je me niet als ninné voor je dochters wilt huren.»

De Koning, die Ba Anansi voor een vrouw aanzag, vroeg wie ze was en welke aanbeveling zij had. «Want», zei de Koning, «mijn dochters vertrouw ik niet zoo blindelings toe aan de eerste de beste meid. Hierop loog de ninné 't volgende: «ik ben Sa Anansi, maar ik heb niemand hier om mij te recommandeeren,

want ik ben een vreemde in dit land. Want zie je, mijn Koning, ik leefde in Takroeprakserie-kondré (Land van de slechte gedachte), en woonde daar met mijn broer samen. Doch deze hield van dat patjoka-patjoka (losbandig) leven met die motjo-meiden (lichtekooien) en dat kon ik niet verdragen. Daarom verzocht ik hem als een fatsoenlijk man te trouwen, waarvan hij niets wou hooren.

Ik vond het dus beter huis en land te verlaten, in plaats van een beroerte van ergernis in zijn handen te krijgen. Dàt is de reden van mijn komst naar hier, mijn Koning.» De Koning vroeg daarop of ninné geen matti (vriendin) of vrijer had, waarop zij, op zichzelf wijzende, antwoordde: «Ik, Adjoeba? En zij lachte dat zij er van schudde: «ga ga gaa!!» — «Als er iemand is die niet van mattis of mattispel (sentimenteele vriendschapsbetuigingen) houdt, dan ben ik dat zeker, mijn Koning. En vrijers zijn ook mijn «treef», en ze hebben, met uw verlof gezegd, zelfs geen broeken aan hun achterste. Zeg me eens, mijn Koning, waar zullen ze kleeren vinden om aan hun vrouwen te geven, — ehn? En ik ben iemand, die bijzonder op mooie kleeren gesteld is. Maar afgezien daarvan, de mannen brengen dat kleine beetje geld dat ze verdienen niet thuis maar aan die motjo-meiden op straat. Neen dàt leventje staat mij heelemaal niet aan, want ik ben een fatsoenlijke vrouw en ik houd van mijn kerk. En daarom mijn Koning, hoef je niet bevreesd te zijn, mij je dochters toe te vertrouwen.»

En zoo had ninné een prachtig verhaal opgedischt, zoodat de Koning er niet aan twijfelde of hij had een beste, brave meid voor zijn eerbare dochters gevonden. Hij stelde haar ook onmiddellijk aan en riep de prinsessen binnen, waarop de kennismaking volgde. De dochters waren zeer ingenomen met hun nieuwe ninné en deden tal van vragen waarop ninné steeds bevestigend antwoordde.

Toen nam de Koning Sa Anansi ter zijde en fluisterde haar in het oor: «Zorg goed voor mijn prinsessen, hoor! En zie vooral toe dat geen man ze nadert, want anders....»

«Ik weet, ik weet,» zoo viel ninné hem in de rede, «vrees niet, ik zal mijn plicht doen».

En hierna volgde zij haar nieuwe meesteressen naar de kamers.

Zoo was ninné Anansi dan eindelijk alleen met de prinsessen. Zulk een goede ninné hadden de meisjes nog nooit gehad.

Ninné sliep naast haar bedden en hielp haar bij het baden. Hierbij streelde zij de prinsessen, hetgeen zij heerlijk vonden. Het duurde dan ook niet lang of de meisjes beschouwden ninné meer als een zuster dan als een bediende. «Ninné», spraken zij, je moet niet meer naast, maar in ons bed slapen. En als we in 't bad gaan, moet je ook mee komen». Maar nu maakte de slimme ninné bezwaren daartegen en zeide dat de Koning bij 't hooren daarvan al boos zou worden, waarop 's Konings dochters zwoeren nooit iets ervan aan haar vader te zullen vertellen.

Dienzelfden middag, toen de prinsessen zich ontkleedden om naar 't bad te gaan, verzochten zij ninné dat ook te doen. Deze deed alsof zij aarzelde en eerst nadat 's Konings dochters haar een heele poos gesmeekt hadden, gaf zij toe en ontkleedde zich ook. Maar nauwelijks had ninné dat gedaan of de prinsessen sloegen verbaasd de handen in elkaar en riepen uit: «Mijn God, kijk ninné: O! Ninné, mijn schat, wat zie je er anders uit!» En zij barstten toen alle drie in een schaterlachen uit. «Zie je» sprak ninné, schijnbaar boos, «ik wou mij niet ontkleeden, maar jullie hebt er mij toe gedwongen, en nu bespotten jullie mijn gebrek. Dat is niet aardig van jullie. Ik ben een mismaakte vrouw, maar het is God die mij zoo heeft geschapen. Ik heb mijn gebrek niet met geld gekocht».

Daarop vroegen de prinsessen ninné om vergiffenis en beloofden haar niet meer uit te lachen. Nu begon het gestoei in het bad. Ninné leerde aan de dochters des Konings allerlei spelletjes o. a. ook het z.g. Soekroementa-spel (minnekoozen). En dit gevaarlijk spel vonden de prinsessen het allerfijnst, zoodat zij het iederen dag wilden spelen. Het gevolg bleef niet lang weg. Ninné zag zich binnen korten tijd verplicht ontslag te vragen en nòch het verzoek des Konings, nòch de smeekbeden zijner dochters konden ninné van plan doen veranderen. Ze gaf voor, dat haar slechte broer in het land gekomen was, hetgeen haar verblijf in het paleis onmogelijk maakte. En zoo ging ninné heen om als zoodanig nimmer weer terug te keeren.

Eenigen tijd na ninné's vertrek werden de prinsessen ziek en de doktores die de Koning liet halen om haar te onderzoeken, verklaarde dat het van het Soekroementa-spel kwam.

Het spreekt vanzelf, dat de Koning razend van drift was en als een krankzinnige te keer ging. Maar of hij al raasde en

tierde, zijn dochters wilden hem niet verklappen van wie zij het heerlijke soekroementa-spel hadden geleerd.

Ten einde raad liet de Koning naar de gewezen ninné zoeken, om haar wegens plichtverzuim ter dood te veroordeelen, maar zooals men kan begrijpen, was die nergens te vinden. Toen ontbood de Koning ninné's broer die sprekend op ninné geleek, daar hij niemand anders dan Sa Anansi zelf was. Deze verklaarde natuurlijk niets van Sa Anansi af te weten. Hij kon dus weer vrij gaan en mompelde zoo binnensmonds: «Wie zijn kinderen in onwetenheid opvoedt, handelt even verkeerd, als die ze slechte lessen geeft.»

VII. Ba Anansi en de gulzige Matti Dagoe.

Eer tien tien, Ba Anansi en Mat' Dagoe (Vriend Hond) wandelden eens samen en zagen op den hoek van den weg een grooten boom, die beladen was met dokoens (rijstpuddingen), die er als vruchten in hingen.

De geurige dokoenvruchten deden hen watertanden. Ba Anansi smakte met de lippen en Mat' Dagoe likte aan zijn baard en beiden riepen tegelijk uit: «Hè, wat een heerlijke dokoens, dat is net iets voor ons, niet waar?»

Ba Anansi stelde Mat' Dagoe voor den boom te beklimmen, maar hoe deze ook probeerde, hij was daartoe niet in staat.

«Neen», zeide hij, «ik kan niet klimmen, jij moet dus maar aan 't plukken gaan, Ba Anansi. Gooi mij dan de dokoens toe, dan zal ik ze met den mond opvangen. Ik kan dat werkje goed en zal dus zorgen dat er geen op den grond valt. Vindt je dat goed Ba Anansi?»

Deze knikte van ja. Alleen moest Mat' Dagoe hem nog beloven, geen halve dohoen te zullen opeten, zoolang hij, Anansi, nog in den boom was.

Mat' Dagoe gaf hem zijn eerewoord hierop en zij spraken af de dokoens te zullen deelen als Anansi weer uit den boom was. Daarna wees Ba Anansi aan Mat' Dagoe een plekje vol droge bladeren om de dokoens te verbergen, opdat de voorbijgangers ze niet zouden stelen. Hij klom in den boom en ging vlijtig aan 't werk. Hij plukte de dokoens en wierp ze voor Mat' Dagoe, die ze behendig in den mond opving. Maar deze fijne vruchten gaven aan Mat' Dagoe's tong zoo'n heerlijken smaak, dat hij ze alle opslikte.

Echter telkens deed Mat' Dagoe net of hij de dokoens op het plekje, dat Ba Anansi aangewezen had, onder de droge bladeren verborg. Zoo misleidde hij Ba Anansi, die voortging met plukken. Toen er eindelijk geen dokoens meer aan den boom hingen, begon Ba Anansi naar omlaag te komen waarbij hij zijn gezicht naar den stam gekeerd moest houden. Mat' Dagoe maakte van deze gelegenheid gebruik om zich uit de voeten te maken, daar hij de woede van Ba Anansi vreesde.

Maar Mat' Dagoe's overvolle buik bezwaarde hem zóó, dat hij door het snelle loopen buiten adem geraakte en in een droge sloot doodviel. Hier vond Ba Anansi hem een poosje later terug en nam het doode lichaam mee naar huis.

Thuisgekomen sneed Ba Anansi met zijn mes den buik van Mat' Dagoe's lijk open en nam er de dokoens uit die hij smakelijk opat.

Daarna braadde hij Mat' Dagoe's vleesch en smulde heerlijk, terwijl hij dacht:

«Wie door bedrog ten koste van anderen wil leven, loopt gevaar dit met eigen ondergang te boeten.»

VIII. Matti Tiengi-fowloe's troost.
(Vriend Stinkvogel's troost).

Eer tien tien, Ba Anansi ging uit visschen met twee ervaren visschers. Aan den zeekant gekomen, vingen zij zooveel visch als de boot bevatten kon. Ba Anansi, begeerig op den buit, zocht naar een middel om de visch voor zich te behouden. Hij wist dat de sterkere der twee visschers een onbetrouwbaar wezen was en hij haalde dezen over om den ander te vermoorden. «Als je dien man uit den weg ruimt, sprak Ba Anansi, dan behoeven wij de visschen niet met hem te deelen.» Door hebzucht gedreven, deed de oneerlijke medevisscher ook wat Ba Anansi voorstelde en doodde den zwakkeren kameraad. Daarna keerden hij en Anansi naar de stad terug, waar zij hun boot in de Drambrandersgracht vastlegden. Nu wou de visscher met het verdeelen van de vangst beginnen, maar Ba Anansi trad op hem toe en zei zacht: «je behoeft niets te deelen, alles is voor mij en als jou dat niet bevalt, dan klaag ik je aan als den moordenaar van onzen vriend.»

Op het hooren daarvan werd de visscher woedend, geraakte buiten zich zelf en schreeuwde zoo hard mogelijk «jou gongo-

saman (konkelaar), als jij mij wilt aanklagen, dat ik den kerel vermoord heb, dan zal ik zeggen, hoe jij mij er toe bracht. En dan ben jij medeplichtig en even schuldig als ik. Neen, om mij bang te maken, moet jij nog eens geboren worden, domoor!»

't Spreekt vanzelf dat bij dit twisten de voorbijgangers bleven staan om te luisteren en te zien wat gebeuren zou. Intusschen was de moord bekend geworden en werd onmiddellijk de politie gewaarschuwd. Ba Anansi begreep het gevaar waarin hij zich bevond, en werd zeer driftig nu hij zijn plan zoo geheel zag mislukken. Toornig siste hij tusschen de opeengeklemde tanden: «maar jij zal toch geen der visschen vreten, gemeene moordenaar, aan de galg zal jij hangen.» En meteen vluchtte Ba Anansi naar de post'oro, waar het gerecht hem niet zou kunnen halen. Toen dus de politie kwam, vond deze alleen den moordenaar, die gearresteerd werd.

In optocht volgde de geheele menigte den arrestant naar het politiebureau, alwaar hij terstond ter dood veroordeeld werd. Iedereen was ingenomen met dit rechtvaardig vonnis en juichte van plezier. Alleen Mat' Tiengi-fowloe, het eenige familielid van den vermoorde, bleef maar doorjammeren. Tjé [1]), waar zal ik nu troost vinden voor zooveel leed.

Een goede vriend van Mat' Tiengi-fowloe, diens geklaag vernemende, raadde hem uit medelijden aan naar de Drambrandersgracht te gaan.

Daar lag nog de boot vol met de rottende visschen en Mat' Tiengi-fowloe kon moeilijk een betere vertroosting vinden. Hij volgde ook den ontvangen raad en vloog heen, teneinde zich aan de visschen te goed te doen. «Zoo gaat het in het leven wel meer», dacht Mat' Tiengi-fowloe. «Zij vingen de visschen en vochten er om, terwijl ik nu kalmpjes er fijn van smul».

IX. De Koning der verdachte geluiden.

Eer tien tien, Er was eens groot diner op het Gouvernement. Onder de aanwezigen bevond zich ook een groote taikoela koekoeberè [2]) mulat.

Plotseling klonk er aan tafel een onderdrukt geluid: «poewien», en meteen verspreidde zich een onaangename geur in de zaal. Al de gasten knepen met den vinger den neus toe en aller

[1]) Jammerkreet.
[2]) Ruwgebouwde mulat met opgezetten buik.

blik richtte zich op den mulat, die doodsbleek werd en angstig voor zich uitkeek. Zonder hem echter tijd te geven, iets te zeggen, snauwde de Gouverneur hem driftig toe: «Dus jij bent het, niet waar, jou vuile neger? Neen, voor zoo iets bestaat geen excuus. Iemand, die zich aldus op het Gouvernement kan laten hooren, is ook niet geschikt voor 's Lands dienst. Ik ontsla je dus op staanden voet.»

Hierna riep de Gouverneur de schildwachten, die op post stonden in de eetzaal en gebood hen, den smeerlap de deur uit te smijten. Deze gehoorzaamden en trapten den stinkzak de zaal uit, ofschoon zij niet vonden, dat hij zulk een grooten misdaad had bedreven.

Aldus op straat geschopt, liep de mulat als een krankzinnige rond. Hij wist niet waarheen te gaan en wilde zich de haren uit het hoofd trekken van wanhoop. «Ontslagen ben ik en broodeloos, door een onschuldig geluidje, dat ik zoo heb trachten te bedwingen. O, wat een schande! Tjé, ik wenschte dat grontapoe ben kan opo hem mofo swari mi» (de aarde den mond kon openen om mij te verzwelgen).

Een der beste vrienden van den mulat, die van het voorgevallene gehoord had, zocht den ontslagene op en gaf hem den raad zich onmiddellijk naar den Koning der Verdachte Geluiden te begeven en dezen te vertellen wat er gebeurd was. Deze Koning woonde nog al ver, ergens in een onderaardsch paleis!

De mulat besloot den raad te volgen en ging meteen op weg. Na een geruimen tijd zoeken kwam hij eindelijk aan het bedoelde paleis. Hij liet zich bij den Koning aandienen, door wien hij zeer vriendelijk ontvangen werd. Deze vernam deelnemend naar al wat de mulat te vertellen had. «Ja, mijn Koning», zoo eindigde de mulat, «die gemeene onderdaan van je heeft mij eerloos ontslag doen krijgen en thans ben ik broodeloos.»

En zou je het bedoelde geluid nog kennen, indien je het nog eens hoorde?» vroeg de Koning hem. De mulat knikte: «ja, mijn Koning.» Toen gebood de Koning al zijn klinkende onderdanen om zich terstond te laten hooren. Onmiddellijk daarna weerklonken de verdachte geluiden ook, eerst de geurlooze, hardere: «prrroo...prrroa»... enz., en daarna de riekende, zachtere: «poef...paf»... enz., maar bij elk van deze schudde de mulat ontkennend met het hoofd en sprak: «Neen, dat is het niet.»

Eindelijk piepte het bekende, zachte: «poewien...» en niet alleen aan den klank, maar ook aan den stank herkende de mulat zijn belager en riep: «dit is de misdadiger.»

De Koning zei toen aan den mulat: «Deze onderdaan van mij is de ondeugendste van allen. Hij overvalt fatsoenlijke menschen soms op ongelegen tijden, ook al trachten ze hem te weren. Bovendien dringt hij dan aan iedereen zijn geur op. Ik zal dus zorgen, dat de deugniet het je vergoedt.»

Nu verplichtte de Koning het poewientje den mulat zooveel goud en zilver uit te keeren als deze voor zijn geheele leven zou noodig hebben. En de mulat keerde een poos daarna met een kar vol schatten huiswaarts. In zijn blijdschap vertelde hij onderweg iedereen, wat een geluk hem overkomen was. Ook Ba Anansi moest de geschiedenis aanhooren. Deze luisterde aandachtig en besloot ook een poging te wagen om op dezelfde wijze rijk te worden. Met veel moeite gelukte het hem dan ook om een uitnoodiging tot dineeren op het Gouvernement te krijgen.

Nu had de mulat bij zijn verhaal vergeten te vertellen, door welke der Verdachte Geluiden hij aan de rijkdommen was gekomen en Ba Anansi dacht: «hoe harder geluid, des te grooter rijkdom zal mij dan worden gegeven.»

Toen Ba Anansi op het diner aan tafel was gezeten, deed hij zijn best zoo hard mogelijk zich te doen hooren. Het door hem voortgebrachte geluid klonk ook oorverdoovend: «prrro....» Na 't hooren van zooiets verschrikkelijks liet de Gouverneur Ba Anansi op de bekende wijze door de schildwachten er uit schoppen. Maar onze vriend jammerde niet, integendeel, hij haastte zich verheugd naar het paleis van den Koning der Verdachte geluiden, waar hij onaangediend binnenstormde. Zonder den Koning zelfs den tijd te gunnen, hem te vragen wat hem was overkomen, ging hij vreeselijk tegen 's Konings onderdanen schelden en dezen van verraad beschuldigen.

«Koning», zoo loog hij, «die vuile onderdaan van je heeft mij op het Gouvernement een gemeene poets gespeeld. Ik werd daardoor als een schooier weggejaagd! Ik ben daarom hierheen gekomen om een groote vergoeding van hem te eischen!»

De Koning vroeg toen aan Ba Anansi of hij het misdadige geluid zou herkennen, wanneer hij dit hoorde, waarop Ba Anansi antwoordde: «wel zeker».

Daarop gebeed de Koning zijn klinkende onderdanen om zich weer in volgorde te doen hooren. Reeds bij de eerste en hardste riep Ba Anansi uit: «Hij heeft mij de kool gestoofd». Maar in plaats dat de Koning nu het «prrro-prrro-a» geluid verplichtte Ba Anansi te vergoeden, riep hij boos tegen dezen: «Jou gemeene leugenaar, die onderdaan van mij is een beste jongen en laat zich alleen hooren als men hem daartoe dwingt. Je hebt hem dus er toe gedwongen, geforceerd».

De vorst gaf nu aan al zijn onderdanen bevel om Ba Anansi te tuchtigen. De Verdachte Geluiden gehoorzaamden en sloegen Ba Anansi met hun staarten, dat zijn broek en jas er van scheurden. Maar ten slotte gelukte het den leugenaar toch aan zijn martelaars te ontkomen en vluchtte hij uit vrees voor die stinkende geluiden naar de post'oro, waar hij tot van daag nog woont. Ditmaal kwam Anansi er dus met gescheurde kleeren af.

X. Hoe Ba Anansi zijn schuldeischers zonder geld betaalde.

Eer tien tien, Ba Anansi had ongeveer veertig gulden noodig. Om dit bij elkaar te krijgen, leende hij achtereenvolgens van Mat' Kakalăkka, Mat' Kakafouloe, Papa Tiegri en Hontiman [1]), van ieder tien gulden. Elk van hen nu moest op denzelfden namiddag 't geleende geld bij Ba Anansi komen terug ontvangen. Echter niet alle op 't zelfde uur. Mat' Kakalakka zou er om 1 uur zijn, Mat' Kakafouloe om 2 uur, Papa Tiegri om 3 uur en Hontiman om 4 uur.

Op den vastgestelden namiddag klopte Mat' Kakalakka ook precies om 1 uur bij Ba Anansi aan. Deze opende terstond de deur en sprak zeer vriendelijk: «Kom binnen, Mat' Kakalakka, en neem plaats. Ik ben blij je hier te zien, want ik heb het geld voor je klaar gelegd.»

Ba Anansi legde toen de 10 gulden op tafel. Doch toen Mat' Kakalakka 't geld wou opstrijken om heen te gaan, weêrhield Ba Anansi hem, zeggende: «Weest niet zoo haastig, Mat' Kakalakka, maar laat dat geld daar even staan. Voor den grooten dienst die je mij hebt bewezen, laat ik mijn vrouw Sa Awense [2])

[1]) Vriend Kakkerlak, vriend Haan, vader Tijger en Jager.
[2]) Zus inspiratie.

iets heerlijks voor je klaarmaken. Wacht dus een poosje, het is dadelijk gereed.»

Mat' Kakalakka ging dus maar weer op zijn stoel zitten, zeer verlangend naar de heerlijke verrassing, terwijl Anansi hem intusschen met verhaaltjes bezig hield; totdat de klok 2 uur sloeg en Mat' Kakafouloe aan de deur klopte en vroeg of hij binnen mocht.

Op 't hooren van de stem van zijn vijand schrok Mat' Kakalakka hevig en smeekte Ba Anansi om hem te verbergen.

Deze haastte zich Kakalakka naar de keuken te brengen en hem in een diep bord te doen plaats nemen, waarna hij het met een schotel overdekte.

Daarna opende Anansi de deur voor Mat' Kakafouloe en zeide, toen deze kraaiende om zijn geld kwam: «Wat stel jij je aan, Mat' Kakafouloe, men zou denken dat ik je de geheele wereld verschuldigd ben. Denkje soms dat ik je met een paar gulden zal bestelen? Neen, vriendje, 't ligt al klaar voor je. Kijk maar eens.» En Ba Anansi liet Kakafouloe dezelfde tien guldens zien, die hij voor Mat' Kakalakka op tafel had gelegd.

Nu wou Mat' Kakafouloe zijn geld nemen en weggaan, doch dit voorkwam onze slimme Anansi door te zeggen: «neem het geld nog niet, Mat' Kakafouloe, maar smul eerst eens van wat lekkers, dat ik speciaal voor jou heb bewaard, daar jij mij uit den nood hielp. Kijk in de keuken, daar zul je in een diep bord, dat er staat, wat lekkers toegedekt vinden. Kakafouloe haaste zich er heen, waar hij Mat' Kakalakka dadelijk opslokte. Door dit onthaal goed gestemd, luisterde Kakafouloe met veel genoegen naar Anansi's gebabbel tot het drie uur sloeg en Papa Tiegri, brullend aan de deur klopte. Zoodra Mat' Kakafouloe dit hoorde, begon hij te sidderen van angst. Hij verzocht Ba Anansi een schuilplaats in zijn woning, waartoe deze hem een kist aanwees.

Toen deed de huisbaas voor Papa Tiegri de deur open. Deze kwam woest binnen en eischte zijn geld. Ba Anansi sprak: «Ga bedaard zitten, Papa Tiegri, want de tien guldens liggen al daar op tafel op je te wachten. Kom er echter niet aan, voordat ik je voor je goedheid beloond heb, door je een kleine versnapering aan te bieden. Kijk maar eens in die kist.»

Toen haalde Papa Tiegri Mat' Kakafouloe er uit en at hem heelhuids op.

Daarna knoopte Ba Anansi met schuldeischer N°. 3 een praatje aan, dat niet lang behoefde te duren, want weldra zou Hontiman aan de deur zijn.

Toen deze ook aanklopte, vroeg Papa Tiegri, uit vrees voor Hontiman, aan Ba Anansi, waar hij zich verbergen kon.

Daarop gaf Ba Anansi hem den raad om op een tak in een boom bij het huis te klimmen.

Vlug sprong Papa Tiegri toen een zijraam uit, beklom den boom en strekte zich op den aangewezen tak uit, waarna Ba Anansi aan den nieuwen bezoeker toegang verleende.

Deze eischte terstond zijn geld van Ba Anansi terug, die kalm antwoordde geen geld maar iets beters te hebben.

Hontiman moest maar eens in het watervat naast het huis kijken.

Dit deed de laatste ook en zag door het water Papa Tiegri's beeld weerspiegeld.

Meteen richtte hij zijn geweer omhoog, mikte, schoot en Papa Tiegri viel doodelijk getroffen met een plof neer.

Daar Tiegri's huid Hontiman meer waard was dan het uitgeleende geld, behoefde Ba Anansi dit niet terug te betalen, ook mocht hij Papa Tiegri's vleesch hebben, waarvoor hij Hontiman bij diens vertrek hartelijk bedankte.

En zoo betaalde de slimme Ba Anansi zijn schulden zonder geld.

XI. A-friengi.
(Smijter).

Eer tien tien, Er heerschte groote hongersnood en iedereen leed gebrek. Ook Ba Anansi had niets te eten en dwaalde hongerig rond, zoekende naar voedsel. — Eindelijk diep in het bosch gekomen, ontdekte hij een enorm grooten steen met een verbazend langen baard. Ten zeerste verwonderd riep hij uit: «Mijn God, dat is voor het eerst in mijn leven, dat ik een steen zie met een baroeba (baard)!» Doch nauwelijks had Ba Anansi het woord «baroeba» geuit, of de steen, een a-friengi, wentelde zich om en sloeg hem op zoo'n wijze, dat hij een heel eind de lucht in vloog. Gelukkig kwam Anansi weer zonder letsel op zijn beenen terecht. — Deze gebeurtenis bracht Ba Anansi op de gedachte om van dezen wondersteen voordeel te trekken. Hij maakte ter plaatse waar hij terecht gekomen was een kruis en plaatste in het midden hiervan een scherp toegespitste

staaf, met de punt naar boven gekeerd. Daarna ging Ba Anansi de dieren uit den omtrek naar de gevaarlijke plaats lokken. Hij begon met Pa Tiegri, Omoe Bofroe, Mat' Dia [1]) er heen te gaan, tot elk hunner zeggende: «Kom mee en ik zal je een steen met een baard wijzen. Deze steen is de tata (vader) van het bosch hier, waarom een ieder die hem nadert moet uitroepen: «mijn God, dit is voor het eerst in mijn leven, dat ik een steen zie met een baroeba! Wie dit niet doet, sterft binnen korten tijd een vreeselijken dood».

Telkens als een van deze dieren het woord baroeba uitte, wierp de a-friengi den ongelukkige omhoog. Deze viel dan op de puntige staaf, die hem geheel doorpriemde, zoodat hij een prooi van den listigen Ba Anansi werd.

Ba Anansi kwam ook zijn Mat' Sjen sjen [2]) tegen, dien hij eveneens meenam om den steen met een baard te zien. Onderweg echter vergat Ba Anansi aan Mat' Sjen sjen mede te deelen, wat deze moest uitroepen. In de nabijheid van de a-friengi gekomen, wilde Ba Anansi dit nog doen en sprak zachtjes: «Mat' Sjen sjen, als je niet wil dat de boesi tata (boschvader) je spoedig op een akelige manier laat omkomen, roep dan uit: «Mijn God, dit is voor het eerst in mijn leven, dat ik een steen zie met een ba... ba... ba...!» Waarop Mat' Sjen sjen het woordelijk na zei: «Mijn God, dit is voor het eerst in mijn leven dat ik een steen zie met een ba... ba... ba...!»

«Neen», riep Ba Anansi, «dat is niet goed, je moet zeggen: «Mijn God, dit is voor het eerst in mijn leven dat ik een steen zie met een baroe... roe... roe!» Weder sprak Mat' Sjen sjen Ba Anansi's woorden precies na: «Mijn God, dit is voor het eerst in mijn leven, dat ik een steen met een baroe... roe... roe!» Toen werd Ba Anansi ongeduldig en riep uit: «Wees toch zoo dom niet, Mat' Sjen sjen, maar zeg: Mijn God, dit is voor het eerst in mijn leven, dat ik een steen zie met een baroeba!»

En nauwelijks was het verboden woord «baroeba», Ba Anansi's lippen ontglipt of de a-friengi wierp hem de lucht in.

Angstig schreeuwde Ba Anansi bij het neerkomen zijn vrouw toe: «Sa Akoeba, ò, poeroe pennitji, na Anansi srefi

---

[1]) Papa Tijger, Oom Tapir, Vriend Hert.
[2]) Vriend Houtworm.

de kom» (Zus Akoeba, neem den staaf weg, 't is spin zelf, die komt!)

Doch de goede vrouw was daar niet aanwezig, dus onderging Ba Anansi hetzelfde lot als zijn slachtoffers. En zoo trof Sa Akoeba haar echtgenoot iets later aan, gevangen in zijn eigen val. Voorzichtig bevrijdde zij hem en met veel moeite gelukte het haar eindelijk de wonde, die hij bekomen had, te genezen. Het litteeken echter bleef aan zijn borst. En zoo is de kleine holte ontstaan, die iedere spin aan de onderzijde van haar lichaam bezit.

Mat' Sjen sjen, die getuige van het gebeurde was geweest, riep de andere dieren van het bosch bijeen en vertelde hun hoe hij door een toeval aan den dood ontkomen was. Alle scholden Anansi voor een valschaard en riepen: «Wie een kuil voor anderen graaft, loopt gevaar er zelf in te vallen».

XII. Tangi fo boen na kodja.

(Dank voor het goede is de knots: stank voor dank).

Eer tien tien, Ba Anansi bezocht Mat' Sjen sjen, die bezig was, verschillende vleeschgerechten te bereiden. Hij zoutte, peperde, berookte, kookte, braadde en stoofde. Ba Anansi watertandde bij dit alles en vroeg: «Mi mama, [1]) Mat' Sjen sjen, waar heb je zoo'n massa vleesch vandaan gekregen?» Mat' Sjen sjen wou hem dit niet zeggen, want hij dacht: «efi a kaba na patoe, a kaba na spoen toe, «als het in de pot op is, dan is het in den lepel ook op», d. w. z. als de bron uitgeput geraakt, houden de middelen ook op. Doch Ba Anansi mocht een hapje mee eten. Onder het eten echter smeekte Ba Anansi Mat' Sjen sjen om toch medelijden met hem te hebben en hem te vertellen, waar hij toch al dat vleesch vandaan haalde. Wel, zei Mat' Sjen sjen, als ik vleesch noodig heb, neem ik mijn mes en korf en ga naar den stal van den Koning, waar Sa Hauw (Zus Koe) woont, die een groote lachbek is. Daar gekomen kittel ik Sa Kauw, die dan met wijdgeopenden bek begint te lachen, hetgeen een paar uren duurt.

Ik loop dan door den open bek van Sa Kauw tot naar binnen en snijd er zooveel vleesch uit haar buik, als ik meenemen kan.»

Nadat Ba Anansi de geheele geschiedenis gehoord had, ver-

[1]) Uitroep van verbazing.

zocht hij aan Mat' Sjen sjen hem op den eerstvolgenden vleeschroof mede te nemen, waarin de goedhartige vriend toestemde.

Op den vastgestelden dag begaven Ba Anansi en Mat' Sjen sjen zich met hun messen en korven naar den stal des Konings. Mat Sjen sjen kittelde Sa Kauw, die ook den bek opende, om een geruimen tijd te lachen. Terstond gingen de beide vleeschroovers door den open bek van Sa Kauw en kwamen zoo in haar buik. Reeds hadden zij daar bijna hun korven vol vleesch gesneden, toen Ba Anansi de onhandigheid beging om Sa Kauw een levensader door te snijden. Hij bemerkte dit echter bijtijds en kroop, toen Sa Kauw den laatsten adem uitblies, met zijn korf haar bek uit, welke achter hem dicht viel, waardoor Mat' Sjen sjen in den buik der doode Sa Kauw gevangen bleef.

Kort daarop heerschte er in het paleis groote ontsteltenis. Sa Kauw, de beste koe van den Koning, was plotseling gestorven en daar de oorzaak niet bekend was, wou de Koning haar lijk in de rivier doen werpen. Maar Ba Anansi voorkwam dit met te zeggen: «Laat Sa Kauw's lichaam niet zonder onderzoek weggooien, mijn Koning. Immers Sa Kauw was niet ziek en de dood moet een oorzaak hebben. Zij is dus vermoord en als gij mij haar vleesch en wat geld er bij wilt geven, zal ik den moordenaar aanwijzen.» De Koning vond dit goed en Ba Anansi sneed terstond het vermoorde dier den buik open. Hij zou zoodra Mat' Sjen sjen te voorschijn mocht komen dezen dooden en het lijk aan den Koning brengen. Maar dit ging zoo makkelijk niet, daar Mat' Sjen sjen zich tot in de darmen had verborgen, waar Ba Anansi hem na voelen en tasten ontdekte.

Ba Anansi nam toen een knots en sloeg de darmen plat. Met het oor tegen deze aangedrukt sprak hij toen: «tjè, als Sjen sjen er nog was, zou hij zeker zijn aandeel van het vleesch krijgen.» Mat' Sjen sjen riep toen met zwakke stem: «ik ben er nog, Ba Anansi, ik ben er nog.»

Dit hoorende, hamerde Ba Anansi wel tweemaal zoo hard op de darmen, waarna hij weer luisterde en luid riep: «tjè, als Mat' Sjen sjen er nog was, zou hij zeker zijn aandeel van het vleesch krijgen.» Daarop klonk Mat' Sjen sjen's stem veel zwakker dan den eersten keer: «ik ben er nog, Ba Anansi, ik ben er nog.»

Ba Anansi sloeg nu andermaal met verdubbelde kracht de darmen plat en plaatste er voor de derde keer zijn oor tegen, terwijl hij schreeuwde: «tjè, als Mat' Sjen sjen er nog was,

zou hij zeker zijn aandeel van het vleesch krijgen, maar hierop zweeg Mat' Sjen sjen. Hij was doodgeslagen. Zeker zijnde, dat Mat' Sjen sjen niet meer tot de levenden behoorde, opende Ba Anansi de darmen met zijn mes en toonde aan den Koning Mat' Sjen sjen's lijk: «Ziehier den moordenaar van uw koe, mijn Koning». De Koning, die meende, dat er recht geschied was, keerde de beloofde premie aan Ba Anansi uit, die met Sa Kauw's vleesch een groot feest gaf. De verhaler van deze Anansitori, die ook gevraagd werd op het maal, moest toch bij het naar huis gaan even denken aan den armen Sjen sjen. «Ja, dacht hij, van je vrienden moet je het hebben.»

XIII. No wan Soema, dé naki makoe fo lau. (Niemand slaat makoe's [groote muskietsoort] voor de malligheid).

Eer tien tien, Mat' Kesikesi klaagde voor Ba Anansi, dat hij geen vet had, om zijn spijzen te bereiden, waarop Ba Anansi zeide: «Luister, Mat' Kesikesi, ik breng je dadelijk naar Gramman Assau's (Gouverneur Olifant) verblijfplaats in het bosch. Daar maak je voor Gramman Assau een paar vermakelijke buitelingen en hij zal den bek openen en lachen. Daar bij het lachen zijn anus ook open gaat, kun je hierdoor tot in zijn buik loopen, waar je zooveel vet neemt, als je noodig hebt. Als je b.v. een emmer vol hebt, kom je weer uit Gramman Assau's buik. Wat zeg je er van, ehn, Mat' Kesikesi?» Mat' Kesikesi vond het uitstekend en nam vol blijdschap Ba Anansi's voorstel aan. Samen zouden zij Gramman Assau opzoeken. Onderweg echter zeide Ba Anansi: «Maar zie je, Mat' Kesikesi, waar ik je aan vet help, moet jij ook wat werk voor mij doen, terwijl ik buiten de wacht houd.» Mat' Kesikesi die geen kwaad vermoedde, vond dit goed. Doch Anansi indachtig aan de odo (spreekwoord), no wan soema dé naki makoe foe lau, d.w.z. niemand werkt voor niemendal, had heel wat anders in den zin. Het was niet uit welmeenendheid of om zich een beetje werk te besparen, dat hij Mat' Kesikesi van dienst wou zijn. De schurk had n.l. in den laatsten tijd verbazend veel vet van Gramman Assau geroofd, en vreesde dat deze ten gevolge daarvan zou bezwijken, als hij het weer eens zou wagen. Tevens wist Ba Anansi, dat Mat' Kesikesi te erg stotterde om hem in geval van nood te kunnen verraden. Daarom vertrouwde Ba Anansi

zonder aarzelen het belangrijke vetgeheim aan Mat' Kesikesi toe.

Op het erf van Gramman Assau gekomen, buitelde Mat' Kesikesi ook verscheiden malen over den kop, hetgeen de groote Assau werkelijk den bek deed openen om luid en lang te lachen. En werkelijk stond hierbij zijn anus wijd open.

Onmiddellijk wipte Mat' Kesikesi met twee emmers in de geopende anus, door welke hij Gramman Assau's buik binnen trad. Vlug vulde hij daar een emmer met vet en bracht dezen, volgens afspraak voor Ba Anansi buiten.

Toen keerde hij terug en begon zijn tweeden emmer met vet te vullen. De reeds uitgeputte Gramman Assau deed echter den bek toe, waardoor de Anus zich ook sloot. Hij stortte ineen en gaf den geest. Mat' Kesikesi kon onmogelijk weer uit het doode lichaam van Assau komen, terwijl Ba Anansi vrij naar huis ging om zijn buit te verbergen.

Gramman Assau's overlijden bracht groote ontsteltenis teweeg in het geheele land. Men had wel gezien dat Gramman Assau erg vermagerd was, maar toch had men zijn dood niet verwacht. En daarom zou de Koning graag de doodsoorzaak willen weten. Op het vernemen hiervan verklaarde Ba Anansi terstond, dat men Gramman Assau vermoord had en dat hij den moordenaar aan het gerecht zou kunnen overleveren, wanneer de Koning hem hiervoor Gramman Assau's lichaam wou afstaan.

Het aanbod werd aangenomen. Ba Anansi sneed Gramman Assau's lijk open, waaruit Mat' Kesikesi met zijn emmer half vol vet voor den dag kwam. Ba Anansi riep toen: «Hier heb je den moordenaar, mijn Koning.»

Nu wou Mat' Kesikesi den lagen Ba Anansi ontmaskeren en vertellen wat er gebeurd was, doch hij kon slechts stotteren: «jai-ti ko ko ko!»

De Koning gaf dus den dooden Assau aan Ba Anansi ter belooning en liet Mat' Kesikesi voor straf levenslang in een kooi opsluiten. Daarom houdt men nog altijd apen in kooien om zich met hun malle buitelingen en stotterend piti ko ko ko te vermaken.

XIV. Kaptein don' si fajer.
(Kapitein ziet liever geen vuur).

Eer tien tien, Ba Anansi kreeg van zijn vriend, den scheepskapitein, eenige versleten zeemanskleeren, o.a. een paar oude

schoenen en een gedeukten hoed. Nu hadden deze prullen eigenlijk geen waarde, maar Ba Anansi borg ze verheugd weg, daar hij er zijn vrouw Sa Akoeba mee voor den gek wou houden, teneinde wat lekker eten van haar te krijgen.

Thuisgekomen vertelde Ba Anansi dien middag aan zijn goedige vrouw, dat een van zijn oude kennissen, een zeekapitein, haar tegen den avond zou bezoeken. De man kwam Sa Akoeba spreken, over haar oudsten zoon, dien hij tot kapitein wenschte op te leiden. Zij moest hem dus zoo gul mogelijk ontvangen, om hem des te gunstiger voor hun zoon te stemmen.

Verheugd over de goede vooruitzichten van haar kind, maakte Sa Akoeba terstond alles onder Ba Anansi's toezicht gereed voor een kostelijk onthaal. Zij slachtte haar vetsten kalkoen en kocht met haar spaarpenningen andere lekkernijen o. m. dranken, waarvan zeelui gewoonlijk veel houden.

Toen de boel dan eindelijk klaar gezet was, loog Ba Anansi, dat hij den kapitein van boord moest halen, waarop hij heenging.

Even later werd aan de deur geklopt en iemand vroeg met grove stem, of hij binnen mocht. Sa Akoeba deed open. De kapitein trad alleen binnen, groette en vroeg in slecht Engelsch of Ba Anansi niet kwam.

Sa Akoeba gaf hierop ten antwoord dat haar echtgenoot den kapitein was gaan afhalen en deze gemist moest hebben. Hij zou wel straks terug zijn. De kapitein wou echter overjas nòch hoed afdoen. Ook mocht de lamp niet aangestoken worden, hoewel de schemering reeds inviel, — daar de kapitein zeide: «no, no, kaptin don' si fajer, bikas fajer brok' mi ai, sinsi mi ben de wan little boi» (nu, nu, kapitein ziet liever geen vuur, want vuur brak mijn oog, sedert ik een kleine jongen was).

Sa Akoeba bood den zeeman toen een stoel aan, op welken hij zich zonder verdere plichtplegingen neerzette en meteen over Sa Akoeba's zoon begon te spreken. Hij wou den jongen het kapiteinsvak leeren. Ba Anansi had er niets tegen. Maar nu wou hij weten of Sa Akoeba bang was, hem het kind toe te vertrouwen. Sa Akoeba antwoordde, dat het haar juist een groot genoegen was, dat de kapitein den knaap bij zich aan boord wilde nemen. Het was een flinke jongen, die zeker zijn best zou doen. De kapitein verzekerde haar dit met blijdschap te vernemen.

Hij kon echter den knaap eerst de volgende reis meenemen. Hij zou Sa Akoeba wel kunnen zeggen waarom dat nu nog

niet ging maar zij zou het toch niet begrijpen, daar zij geen verstand van zeezaken had.

Natuurlijk moest Sa Akoeba hiermee genoegen nemen. Zij meende nu den kapitein ten eten te moeten vragen, welke uitnoodiging direct aangenomen werd.

De kapitein zou echter liever niets gebruiken zoolang Ba Anansi er nog niet was.

Herhaaldelijk sprak hij tot zijn aanstaanden scheepsleerling: «Mi want fo si joer fada. (Ik wil uw vader zien). Boi wer joer fada» (waar is uw vader)?

Deze antwoordde telkens dat zijn vader den kapitein van boord was gaan halen en zeker dadelijk weer thuis zou komen.

Doch Ba Anansi kwam maar niet terug, waarom Sa Akoeba bij den zeerob er op aandrong om toch aan tafel te gaan daar het eten anders koud zou worden.

De kapitein nam toen aan de tafel plaats en begon daar in de schemering gulzig van de lekkere spijzen te eten. Hierbij smakte hij met de lippen, op dezelfde wijze als Anansi dat gewoon was, waarom de jongste zoon de zaak een beetje begon te wantrouwen. Ook vergiste hij zich bij het spreken af en toe en meende de jongen zijn vaders stem te herkennen.

Om nu zekerheid te krijgen, kroop de knaap ongemerkt onder de tafel en streek er zachtjes een lucifer aan. Toen lichtte hij even de broekspijp van den kapitein op en riep terwijl hij hem aan de dunne beenen greep: «Ma, ma, het is niets geen scheepskapitein, het is mijn papa zelf!»

Op het hooren hiervan pakte Sa Akoeba haar vermomden echtgenoot beet, rukte hem overjas en hoed af, terwijl een der kinderen de lamp aanstak.

En daar stond nu Ba Anansi ontmaskerd en smeekte om vergiffenis. Doch Sa Akoeba in haar woede, wou van geen vergiffenis weten. Zij nam een stok en begon Ba Anansi onbarmhartig te ranselen. Eerst nadat ze hem half dood geslagen had, gelukte het Anansi aan de handen zijner driftige vrouw te ontkomen en naar de post'oro te vluchten, waar hij sedert woont. En daarom weigert de spin ook alle voedsel wanneer men haar dit aan een stokje toesteekt met de woorden: «Ba Anansi, het is voor jou en je vrouw». Zegt men echter «Ba Anansi het is voor jou alleen,» dan grijpt hij dadelijk toe en brengt het snel naar de post'oro.

XV. Na san dé wan soema doe joe, na dati joe moesoe doe hem bakka.

(Hetgeen iemand je gedaan heeft, dat moet je hem weer doen).

Eer tien tien, Ba Anansi en Ma Todo (Moeder Kikvorsch) zouden op een diner naast elkaar aan tafel zitten en dus ieder een bord voor zich krijgen. De gulzige Ba Anansi wilde van beide borden eten, en zeide daarom tot Ma Todo, toen deze kwam zitten: «sja [1]), Ma Todo, wat zijn je handen vuil! Wasch ze gauw schoon, eer je met eten begint, want niemand komt met zulke vuile handen aan tafel.» Ma Todo stond toen op en ging de handen wasschen achter het huis, waar er een vat water stond. Ba Anansi maakte van Todo's afwezigheid vlug gebruik om een paar hapjes uit haar bord te nemen. Daar echter Ma Todo niet anders dan springende, met de handen op den grond, weer de tafel kon bereiken, waren deze even vuil als van te voren, toen zij weer op haar stoel zat. Wederom merkte Ba Anansi op: «Hm, Ma Todo, je handen zijn nog even vuil! Wasch die toch eerst goed schoon, voordat je met eten begint, anders zal je besproken worden.» Zoo wist Ba Anansi Ma Todo telkens weer weg te krijgen en smulde dan uit Ma Todo's bord, tot groot vermaak der overige gasten.

Het diner liep af en Ma Todo had nog van al de lekkere spijzen geen hapje geproefd. Toen zij daarover pruttelde, raadde Ba Anansi haar aan, om de beentjes af te kluiven, die onder de tafel gevallen waren. Doch Ma Todo was zeer boos en zou zich wel wreken.

Eenige dagen later gaf zij een eetpartij onder water, en noodigde niet alleen de dieren die aldaar woonden uit, maar ook Ba Anansi.

Deze trachtte ook op den bepaalden dag Ma Todo's huis op den bodem van het water te bereiken maar kon niet zinken bij gebrek aan gewicht. Drijvend op het water, bedacht Ba Anansi een middel om toch op de partij te komen.

Fluks zwom hij naar den oever, waar hij van zijn vriend, den lijkdrager, een lange zwarte jas leende. Dit kleedingstuk trok Ba Anansi aan en vulde daarna de zakken met zware steenen. Vervolgens verzocht hij een plantagebewoner om in diens boot mee te varen, hetgeen hem toegestaan werd. Midden in de

[1]) Uitroep van viesheid.

rivier echter verklaarde Ba Anansi, dat hij wilde uitstappen en deed dit ook, niettegenstaande de plantageman hem voor verdrinken waarschuwde.

Bezwaard door zijn met steenen beladen jas, zonk Ba Anansi naar de diepte en kwam zoo tot aller verwondering op het feestmaal aan, juist toen men aan tafel zou gaan.

Toen Ba Anansi in zijn zwart pakje wou plaats nemen, weerhield Ma Todo hem, zeggende: «Neen, Ba Anansi, met zoo'n lang Tiengi fowloe djakti (stinkvogel-jas) gaat men wel begraven, maar komt men niet aan tafel. Doe je koti (gekleede jas) dus eerst af, voordat je eet.» En of Anansi wou of niet, hij moest gehoorzamen. Nauwelijks had echter Ba Anansi den met steenen bezwaarden jas uitgetrokken, of hij steeg spartelend weer naar de wateroppervlakte. De andere gasten, die dit zagen, lachten hem hartelijk uit. En toen Ba Anansi zich luidkeels beklaagde, schreeuwde Ma Todo hem toe, dat hij het vet, dat boven water kwam drijven, maar moest aflikken.

Toen wendde Ma Todo zich tot de aanwezigen en vertelde hun, wat Ba Anansi haar op die andere partij geleverd had. «En zie je», zoo eindigde zij, ik heb gedacht «leer om leer, ik zal je ook wel te pakken krijgen».

XVI. Tjari faja.
(Verdraag vuur).

Eer tien tien, Ba Anansi ging met Mat' Fouloe (vriend kip) een weddenschap aan, wie van beiden een grootere hitte zou kunnen verdragen. Daartoe plaatsten zij twee potten op 't vuur, één met olie en één met water. Ba Anansi sprong dadelijk in den pot met olie, op welken Mat' Fouloe terstond het deksel plaatste. Daarna klom Mat' Fouloe in den pot met water en liet zelf het deksel er op vallen. Toen Ba Anansi zeker was, dat Mat' Fouloe in den pot zat, kwam hij stilletjes uit zijn pot en zette zachtjes twee zware steenen op het deksel van Mat' Fouloe's pot neer. Hij ging toen naast den pot met olie staan en wachtte af wat er gebeuren zou. Na een poosje zuchtte Mat' Foulie: «amm[1]), Ba Anansi, ik stik haast van de warmte,» waarop Anansi haar aanmoedigde: «tjar' faja, tjar' faja, Mat' Fouloe, anders zul je de weddenschap verliezen, want ik kan 't hier nog best een tijdje uithouden.» Nu wou Mat' Fouloe niet

---

[1]) Diepe zucht.

graag verliezen en hield zich dus nog eenige oogenblikken dapper. Maar kort daarop begon zij te kermen: «oi, oi, ik kom er uit, Ba Anansi! Het water brandt mij al, ik kan niet meer.» Nou sprak Ba Anansi: «doe dat en geef mij het lekkers, waarom wij gewed hebben, want ik heb eerlijk gewonnen.» Maar toen Mat' Fouloe het deksel wou lichten, ging dit door de steenen niet. Uit angst begon Mat' Fouloe te schreeuwen: «kom mij gauw helpen, Anansi, ik kan het deksel niet van den pot krijgen,» waarop Ba Anansi antwoordde: «ik kan mijn pot ook niet open krijgen.»

Op het hooren daarvan gilde Mat' Fouloe het uit: «wai, wai[1]) ik word hier levend gekookt!» Maar Anansi stoorde zich niet aan het gejammer en wachtte bedaard tot het stil in den pot werd. Toen opende hij dezen en haalde de gekookte Mat' Fouloe er uit, die hij nu in den pot met olie deed om bruin te braden. Zoo wist de slimme Anansi dien middag een fijn kippenboutje te hebben bij zijn gewoon maal van «groene bananen».

XVII. Hoe Ba Anansi zijn schuldeischers een poets speelde.

Eer tien tien, Ba Anansi had van vele zijner bekenden geld geleend en kwam nu op alle hoeken der straten schuldeischers tegen, die hem brutaal om geld vroegen. Een hunner, Papa Tiegri, van wien Ba Anansi het meeste geld had, dreigde hem vaak, dat als hij hem niet betaalde, hij er toe zou overgaan, Anansi te vermoorden. En alleen Ba Anansi's slimheid redde hem gewoonlijk uit de handen der politie en van den dood. Ba Anansi had intusschen geen rust. Hij besloot daarom de lastige schuldeischers op een behoorlijken afstand te houden, en stak zich zonder dralen in de huid van een assau (olifant). Daar dit vel hem veel te wijd was, hing het slap om zijn lichaam en geleek hij precies op een vermagerden zieken assau.

Zoo vermomd ging Anansi de straat op teneinde door zijn schuldeischers voor «Granpapa Assau» (Grootvader Olifant) aangezien te worden, wien allen belangstellend naar zijn gezondheid zouden vragen. Wat Anansi had verwacht, gebeurde ook. De schuldeischers begroetten hem als Granpapa Assau en vroegen, wat er aan scheelde. «Wel, zeide de magere assau; «ik leende Ba Anansi geld en toen ik het van hem terug eischte,

[1]) Pijnlijk gegil.

wilde hij 't me niet geven. Ik dreigde hem toen te zullen dooden, waarop hij zijn *wisi* (toovermiddel) op mij spuwde.

Sedert dien dag ben ik niet meer dezelfde. Ik wou wel dat ik dien Anansi nooit het geld had teruggevraagd». Op het hooren daarvan schrokken de schuldeischers, waaronder ook Papa Tiegri en vroegen Anansi nooit weer naar geld. Integendeel, toen de schuldenaar hem riep om het geld te komen halen, antwoordden zij: «ach laat maar, 't is goed zoo». En Ba Anansi had daar natuurlijk geen bezwaren tegen.

XVIII. Hoe Mat' Marbonsoe (vriend wesp) aan een dun middellijf kwam.

Eer tien tien, Mat' Marbonsoe was eertijds dikbuikig. Eens vroeg Ba Anansi hem om mee te gaan visschen en vertelde hem o. m. het volgende: «als je die warrapa's (vischsoort) van dat vischgat ziet, waar ik je brengen zal, Mat' Marbonsoe, je gelooft het vast niet, maar ze zijn wel zoo dik als mijn bout». Hierop barstte Marbonsoe in een onbedaarlijk lachen uit, waardoor zijn buik (middellijf) zeer dun werd en tot vandaag nog dun is gebleven. Als men nu nagaat, hoe dun de pooten van een spin zijn, dan kan Mat' Marbonsoe's gelach geen verwondering wekken. In Suriname heeten dunne dijen anansibouten.

XIX. Gangan (Grootje) Clementia's uitroep.

Eer tien tien, Er was eens een oud moedertje dat haar naam zoo strikt geheim wist te houden, dat niemand dien kende. Iedereen noemde haar daarom «gangan». De Koning, die zeer nieuwsgierig was, beloofde heel wat schatten aan dengene, die hem den naam van *gangan* zou weten te zeggen. Ba Anansi, die de schatten best kon gebruiken, bedacht allerlei middeltjes, om achter den verborgen naam te komen. Hij wist dat oude negers gewoon waren om bij het «*Gatto plessi mi*», 't welk zij uitroepen, wanneer iets hen ten hoogste verbaast, ook hun eigen naam te voegen. En deze uitroep van verbazing zou hij aan de lippen der *gangan* trachten te ontlokken.

Tot dit doel verkleinde Ba Anansi zich met *obia* (zwarte kunst), maar liet de haren op 't lichaam staan en de geslachtsdeelen ook zoo groot als zij waren. Hij geleek dus op een pas geboren kind, maar met de geslachtsdeelen van een volwassen man. Na deze gedaanteverwisseling verzocht hij zijn vrouw Sa

(Zus) Kwasiba hem als een echte baby in te bakeren en zoo naar de gangan te brengen. Aan deze moest Sa Kwasiba vragen het wichtje een paar uurtjes voor haar te houden, daar zij wat werk in den kostgrond te verrichten had. Zij zou het zelf wel komen terughalen. Maar de gangan moest vooral zorg dragen het kindje een schoone luier te geven, in het geval het zich nat maakte, waar veel kans op was. Sa Kwasiba deed ook precies wat Anansi wenschte. Na de verkleinde Anansi als een baby te hebben verkleed, ging zij naar de gangan en verzocht deze, het kindje zoolang voor haar te houden. De goedhartige gangan deed dit gaarne. Daarbij reikte Sa Kwasiba haar het kind en de reserve luiers toe, zeggende: «als baby een luier mocht noodig hebben, dan heb je hier wel genoeg schoone». Hierna ging zij heen. Nauwelijks was Sa Kwasiba weg, of de kleine Anansi begon uit alle macht te schreeuwen. Gangan begreep, dat het kindje iets gedaan had en sprak sussend: «aji, aji, (ja, ja,) je hebt zeker je luier vuil gemaakt, nietwaar?» er met een tiengi-noso (opgetrokken neus) bijvoegende: «hm, maar voor zoo'n jong kind stinkt dat toch veel te veel hoor!» Gangan plaatste den kleinen Anansi op haar schoot en maakte de luier los. Maar nauwelijks was die er af, of zij sloeg van verbazing de handen ineen en riep, gelijk Ba Anansi gehoopt had: Gatto plessi mi, Clementia, na njoen njoen pikien, tan so» (God zegen mij, Clementia, ziet een pasgeboren kind er zoo uit)? En hoofdschuddend bond de gangan het kindje de schoone luier aan, waarna zij het in een hoek harer kamer neerlegde. Zulk een man-kind wou gangan niet langer in haar armen sussen. Gelukkig hoefde dat ook niet, daar de kleine Anansi zoet bleef, totdat Sa Kwasiba kwam. Toen deze Ba Anansi weer meenam, fluisterde hij haar toe: «a sani pieki» (Het ding heeft beantwoord).

Thuisgekomen herkreeg Ba Anansi weer zijn gewone gedaante, deed zijn Zondagsche pakje aan en ging direct naar den Koning, tot wien hij met een diepe buiging sprak:

Ik ben gekomen, mijn Koning, om je den naam der gangan te zeggen». De koning vroeg hem hierop hoe die was, en Ba Anansi sprak luid: «die gangan heet Clementia».

Terstond ontbood de koning de gangan om haar te vragen, of hetgeen Ba Anansi gezegd had, waarheid was en zij werkelijk Clementia heette. De gangan moest dit vol verbazing erkennen.

De Koning liet de gangan gaan en vroeg toen aan Ba Anansi, hoe deze toch den naam van dat oud moedertje te weten was gekomen, waarop Ba Anansi hem de geheele geschiedenis vertelde. De Koning telde Ba Anansi de beloofde schatten voor, terwijl hij lachende zei:

«Ba Anansi, ma joe dé wan bredde!» (maar je bent een stukje brood).

XX. Miesi (juffrouw) Wilhemsi's geheim.

Eer tien tien, Er was eens een rijke vrouw, wier naam aan niemand anders bekend was dan aan haar vertrouwde bediende. En deze zou zich liever de tong uit de keel laten trekken, dan het geheim van haar meesteres opzettelijk verraden.

Nu wou de rijke vrouw niet anders trouwen, dan met den man, die wist hoe zij heette, en natuurlijk was dat oorzaak, waarom de dwaze vrouw ongehuwd bleef. Ba Anansi, wetende welke groote schatten deze vrouw bezat, zou wel met haar willen trouwen, en stelde een onderzoek in naar haar naam.

Het was bekend, dat meiden de gewoonte hadden om bij al het moeilijke werk dat zij verrichten, bij zichzelf te pruttelen tegen hare werkgeefster of meesteres.

Daarom beklom Anansi een boom vlak naast den put, waar de bediende der rijke vrouw elken dag water kwam halen. En daar genoemde put op een tamelijk grooten afstand van het huis harer miesi was, mopperde de vertrouwde bediende, toen zij er als gewoonlijk, op het bepaalde uur water kwam putten, zóó duidelijk, dat Ba Anansi elk woord kon verstaan: «O, ik weet niet waarom Miesi Wilhemsi juist mij elken dag zoover moet sturen om water te dragen. Dat grapje begint mij nu te vervelen, 't is toch een feit, dat als je lang bij die miesis in dienst bent, ze je net als een slaaf behandelen.»

Toen de meid weg was, kwam Ba Anansi, die den naam der rijke vrouw gehoord had, naar omlaag, begaf zich direct naar huis, nam er zijn guitaar en ging Miesi Wilhemsi een serenade brengen. Onder Miesi Wilhemsi's balkon gekomen, zong Ba Anansi daar luidkeels met begeleiding van de guitaar: «Miesi Wilhemsi, Goedoe-goedoe oema! Goedoe-goedoe oema, Miesi Wilhemsi!» (Juffrouw Wilhemsi, lieve vrouw)!

Op het hooren van dit liedje zond Miesi Wilhemsi haar bediende om Ba Anansi binnen te roepen. Zij vroeg toen, hoe

hij haar naam te weten gekomen was, maar Ba Anansi wilde haar dat niet zeggen. De vrouw moest nu haar woord houden en met hem trouwen. Spoedig daarna werd dan ook de bruiloft gevierd. Doch na het huwelijk moest Ba Anansi telkens zeven trappen beklimmen, om in Miesi Wilhemsi's kamer te komen, daar deze zich op de zevende verdieping van het groote huis bevond. Anansi klaagde vaak dat dit geklim en geklauter hem pijn op de borst gaf. Als Miesi Wilhemsi haar intrek op de eerste verdieping wilde nemen, zou het veel beter zijn. Miesi Wilhemsi vervulde echter Ba Anansi's wensch niet, maar liet den dokter komen, om te onderzoeken, of Ba Anansi ook een kwaal had. Anansi protesteerde hevig tegen zoo'n behandeling, doch Miesi Wilhemsi beweerde, dat het voor zijn eigen best was. Ze gebood hare bedienden hem met geweld te ontkleeden, hetgeen hij sedert zijn huwelijk niet wilde doen. Deze grepen Ba Anansi ook aan en begonnen hun werk. Tot haar groote verbazing zag Miesi Wilhemsi, dat uit elke broekspijp twee pooten in plaats van één been te voorschijn kwamen en uit elke mouw eveneens twee pooten in plaats van één arm. Geheel naakt stond Ba Anansi dus daar met zijn acht pooten als een gewone spin. En hij schaamde zich zóó erg hierover, dat hij naar de post' oro vluchtte, waar hij tot vandaag nog woont.

UIT EN OVER DE MINAHASA.

VOORWOORD.

Samengevat onder dit hoofd, heeft het Bestuur besloten in deze «Bijdragen» achtereenvolgens een zevental artikelen over de Minahasa te doen verschijnen, tot welker samenstelling eenige jaren geleden het initiatief werd genomen door den heer L. Adam, toenmaals Controleur B. B. ter beschikking van den Resident van Manado. Waar eenerzijds Graafland's bekend werk over de Minahasa laatstelijk gedagteekend is van 1898 en anderzijds de Minahasa bij voortduring zich moderniseert, terwijl over sommige oude instellingen, toestanden enz. sedert nieuw licht is opgegaan, werd de tijd gekomen geacht voor een nieuw werk over land en volk van de Minahasa, beschouwd met betrekking tot de verschillende zijden van het wetenschappelijk en godsdienstig leven door een aantal deskundige schrijvers.

Oorspronkelijk bedoeld als een uitgaaf van het aan het Ned. Ind. Departement van Binnenlandsch Bestuur verbonden Encyclopaedisch Bureau, geschiedt de publicatie thans van wege het Koninklijk Instituut, vermits om verschillende redenen het evengezegd oorspronkelijk denkbeeld is moeten worden prijs gegeven, onder aanteekening voorts dat het ook niet is mogen gelukken om voor alle in aanmerking gebrachte onderwerpen bewerkers naar den eisch bereid te vinden. Ook tot deze bescheiden afmeting teruggebracht, bevat deze reeks Minahasa-artikelen nochtans zooveel waardevolle kennis, dat het Instituutsbestuur gemeend heeft tot de publicatie te moeten overgaan, daarbij de sedert veranderde spelling van sommige aardrijkskundige namen onveranderd latende.

I. DE MINAHASSA EN DE GENEESKUNST.

DOOR

A. C. N. BOUVY,

Arts. Off. v. Gez. 1e kl. O. I. L.

I.

Inleiding.

In een werk over de Minahassa, waarin land en volk door de verschillende schrijvers, al naar gelang van hun werkkring, studievak en levensopvatting door verschillend gekleurde bril zal worden bekeken, mag het geneeskundig deel niet ontbreken.

In de bestaande werken over de Minahassa is dit gedeelte zeer stiefmoederlijk behandeld.

In het standaardwerk van N. Graafland, laatste uitgave van 1898, een hoogst verdienstelijke arbeid overigens, beslaan de geneeskundige aangelegenheden luttele bladzijden. Na vier jaar werkzaam te zijn geweest als geneesheer in dit schoone land, zal ik in de volgende bladzijden trachten weer te geven wat gedaan werd, en behoort gedaan te worden voor de gezondheid van dit volk. Vanzelf zal dan ook voor den dag komen, hoe mijn totaal indruk van land en volk is en dan ontveins ik mij niet, dat deze in vele opzichten anders zal luiden dan van vroegere schrijvers. Het is ook elders mijne ervaring geweest dat zielverzorgers de menschen veelal niet in hunne gewone doen aantreffen — bij een bezoek van een predikant of bij een gewone visite ziet men den mensch «op zijn Zondags».

De geneesheer ziet den mensch dikwijls, ook figuurlijk, in al zijne naaktheid.

Bij zieken, die zich in gevaar achten vooral, is alle houvast van aangeleerd fraais, paaschbeste kleeren enz. verdwenen.

Uit beide beschouwingen kan dan «le juste milieu» worden geboren. Bij de behandeling van de lichaams- en geestes-eigenschappen van den Minahasser zal ik gelegenheid hebben daarover mij verder uit te spreken.

II.

Eerste geneeskundigen.

De eerste geneesheer, die in de Minahassa kwam zal wel een Officier van Gezondheid geweest zijn, behoorende bij de Militaire nederzetting in het Fort te Menado. Waar het Fort in de vorige eeuw nog aan aanvallen bloot stond, is pas in de tweede helft van die eeuw sprake van op meer uitgebreiden voet verleenen van geneeskundige hulp. Bij de instelling van Doktersdjawa komen ook spoedig deze in de Minahassa. In 1902 komt de Burgerlijke zieken-inrichting te Menado tot stand.

Vaccinatie.

In het begin van de twintigste eeuw waren nog 12 Doktersdjawa werkzaam in de Minahassa. Vóór 1908 werd nog veelal gevaccineerd van mensch op mensch. In 1908 wordt de inenting met animale vaccine ingevoerd en de werkzaamheid der vaccinateurs beter, systematischer geregeld. Terwijl vóór 1908 elk jaar een epidemie van pokken voorkomt, is dit na 1910 afgeloopen.

Vinden we vóór 1908 elk jaar getallen van 20—200 pokkengevallen en meer, van af het oogenblik van systematisch vaccineeren der bevolking is dit gedaan. In 1911 geen enkel geval meer en zoo gaat dit door tot 1916, in welk jaar een kleine epidemie, tot één kampong beperkt, mij levendig voor den geest staat. In enkele dagen hebben wij toen 10.000 personen ingeënt, als het ware de haard omgeven van een «wal» van pas gerevaccineerden. Slechts één geval deed zich daar buiten voor, mijlen er vandaan, midden in het bosch bij een eenzamen ouden man, die nooit gevaccineerd was.

Tegenstanders van de vaccinatie zal men in Indië, en zeker in de buitenbezittingen, niet gemakkelijk aantreffen. In Holland zijn dezen veelvuldiger, omdat men daar de ziekte, practisch gesproken, niet meer kent. Natuurlijk ging dit invoeren der vaccinatie met koepokstof geleidelijk. Eerst in September 1910 wordt overal in de Minahassa uitsluitend met koepokstof ingeënt. Teekenend is ook, dat, terwijl in 1909 in de Minahassa zich bij een epidemie 144 gevallen van pokken voordeden, in het aangrenzende Bolaäng-Mongondow, dat slecht gevaccineerd was, 7.800 gevallen voorkwamen.

Het nazien der rapporten uit die jaren is een nekslag voor het vooroordeel tegen vaccinatie.

Duizenden menschenlevens zijn in de Minahassa gespaard gebleven na 1910, dat is een ieder, die wil begrijpen, duidelijk.

Wat hebben dan tenslotte enkele nadeelige gevolgen in enkele gevallen te beteekenen? Ik zag bij de tienduizenden vaccinaties, die ik verrichtte, nog nooit één sterfgeval aan de inenting te wijten. Wel zag ik nu en dan een heftige reactie of een uitslag.

Ik weet voorts, dat nu en dan een sterfgeval op rekening der vaccinatie wordt geboekt. Maar welk redelijk mensch zal daarom een kunstgreep afkeuren, die zooveel zegen gebracht heeft?

Elke operatie, elk medicament, dat specifiek werkt, kan nadeelige gevolgen of sterfgevallen met zich medesleepen. Zal men daarom geen buikoperatie meer doen of geen kwikpraeparaten, of chinine, of cokaine, of chloroform meer gebruiken?

Men kan gerust zeggen, dat de vaccinatie veel minder schadelijk is, dan een der genoemde handelingen.

III.

Burgerlijke Geneeskundige Dienst.

Beschouwen wij nu den toestand, zooals deze tegenwoordig is, dat wil zeggen: Welke geneeskundige hulp wordt der bevolking op heden geboden en in welken vorm?

In de eerste plaats is dan te Menado sinds menschenheugenis, als eenig Europeesch geneesheer, geplaatst een Officier van Gezondheid, die gemiddeld drie jaren ter plaatse vertoeft om dan te worden overgeplaatst.

Deze termijn van drie jaar mag, zelfs voor de plaatsing van een Officier van Gezondheid, vrij lang worden genoemd.

Hoewel de werkkring eene aangename is, zullen de meesten het na verloop van dien tijd niet hebben betreurd een zoo klein provinciaal plaatsje als Menado te hebben moeten verlaten. Echter kan een geneesheer, die langer op een plaats gevestigd blijft, meer tot stand brengen. Voor geneesheeren geldt al het zelfde als voor bestuursambtenaren: te snelle wisseling werkt het tot stand komen van verbeteringen niet in de hand.

Nu behoeft men zich niet al te zeer te verwonderen, dat de meeste Officieren van Gezondheid niet veel konden doen voor dit land op sociaal geneeskundig gebied.

In de eerste plaats ontbrak hun daartoe de tijd, in de tweede plaats de gelegenheid en ten slotte veelal de lust.

Het eenige, wat zij ten volle konden doen, en ook deden, was hun persoon geven aan de zaak, de zieken zooveel mogelijk thuis bezoeken en zich voor het geven van raad beschikbaar stellen op hunne poliklinieken.

Dagelijks houdt de geneesheer polikliniek van 10 tot 1 uur in het Fort. Dagelijks worden 100 patienten geholpen.

Dan wachten hem nog 50 zieken in het Inlandsch Hospitaal en zij die aan huis moeten geholpen worden. Wanneer men dan even bedenken wil, dat de eenige Europeesche Geneesheer in de Minahassa verder ook nog Quarantaine- en Havenarts is, Opziener van de Vaccine, belast met de behandeling van gevangenen en rechthebbende ambtenaren, de behandeling en de keuringen der soldaten en recruten en gewapende politiedienaren mitsgaders hunne vrouwen en kinderen en het gereedmaken der medicijnen, dan is van 's morgens vroeg tot 's avonds laat iedere minuut bezet en menige nacht wordt hem afgenomen van zijn welverdiende rust. Wel «verdiend», doch slecht betaald.

Zonder in bespiegelingen te willen treden over het verre van weelderige militaire tractement, wil ik voor hen die dit nog niet weten aan de vergetelheid ontrukken dat voor alle bovengenoemde werkzaamheden: dus 30.000 consulten per jaar, gevangenen behandeling, gewapende politie enz., als vallende onder den Burgerlijken Geneeskundigen Dienst, den Officier van Gezondheid eene belooning van zegge en schrijve vijftig gulden 's maands wordt toegekend. Zonder bitter te worden mag men deze betaling verre van «vorstelijk» noemen.

En dat na een alles behalve achturigen werkdag dan de lust ontbreekt om dit werk voor den Burgerlijken Geneeskundigen Dienst breed voort te zetten door de bestrijding van volksziekten, de oprichting van Hospitalen en Ziekenverpleging ter hand te nemen, is dit niet te verontschuldigen? De lust daartoe moet er zijn of geboren worden ondanks het traktement.

Behalve hierdoor wordt de lust bij den medicus om geneeskundige toestanden te verbeteren nog verminderd door de onwaarschijnlijke langzaamheid waarmede, langs allerlei autouriteiten, voorstellen vasten vorm aannemen: Gebrek aan tijd, gebrek aan personeel, onvoldoende bezoldiging, onvoldoende vlugheid van tempo in afdoening van zaken, de gewone klachten van

hem, die op de omslachtige wijze van werken, die bij gouvernementsinstellingen nu eenmaal onvermijdelijk schijnt te moeten zijn, is aangewezen.

IV.

Deskundige hulp.

Er zijn in de Minahassa: een Europeesch geneesheer, twee Gouvernements Indisch Artsen en een Inlandsch Hospitaal te Menado, als officieele en deskundige hulp; over niet officieele, semi-deskundige en niet-deskundige hulp later.

Hoewel ik van ervaringen overal al wist dat de hulpmiddelen, die den geneesheeren ter beschikking worden gegeven, met alle beschrijving spotten, had ik in de Minahassa betere en andere toestanden verwacht.

Het wordt langzamerhand beter in Indië; op Java en ook hier en daar in de Buitenbezittingen verrijst al soms een menschwaardig ziekenhuis, maar ik kan oprecht getuigen bij mijne bezoeken en mijne werkzaamheden in de ziekeninrichtingen voor Inlanders in Indië van de eene verbazing in de andere te zijn gevallen.

Laat ons echter bij de Minahassa blijven. Wat trof ik 4 jaar geleden aan op het gebied van ziekenverzorging?

Nergens in Indië meer onderwijs dan in de Minahassa; ontelbare lagere scholen, een Mulo-school, die aan bouwen alleen zes ton kost, een landbouwschool enz., ik struikelde «par manière de dire» over leeraren, onderwijzers, bedienaren des woords en zendelingen. Wordt dus geestelijk de Minahasser haast overladen, worden tonnen gouds uitgegeven voor schoollokalen en onderwijzers-salarissen, voor de geneeskundige verzorging van de lichamen, die deze aldus gecultiveerde geesten bevatten, was, kan men gerust zeggen, haast niets aanwezig.

Ziekenhuis.

Een ziekenhuis — met 4 zalen, sombere hokken met tralies waarin tweepersoons britsen van hout, die wemelden van ongedierte, daarin de zieken «verpleegd» door een «ziekenvader» twee opgeschoten jongens en twee meiden, die geen van allen gediplomeerd waren, en behalve de ziekenvader, welke brave man zijn best deed om ten minste een verpleger na te bootsen, niets van verpleging begrepen.

Dikwijls heb ik mezelf afgevraagd: «hoe komt het toch dat bij het z.g. beschavingswerk de geneeskundige verzorging achter aan komt, terwijl zij vóór behoorde te gaan? Een leek kan dit ook niet begrijpen. Het is n.l. de struisvogel-politiek van den gezonden mensch.

De gezonde leek rekent niet met ziekten. Op geneeskundig gebied is een leek buitengewoon onlogisch en onredelijk, veel erger dan op elk ander voor hem vreemd terrein.

Als wij nu nog eens in de Minahassa wilden beginnen met de zieken hulp te bieden, hoe zouden we dat dan inrichten?

Zouden we dan niet beginnen met te bouwen een keurig, vriendelijk Hospitaal met voldoend geschoold personeel: Inlandsche verpleegsters onder Europeesche verpleegsters werkzaam?

Zouden wij dan geen ruime, frissche polikliniek bouwen met de noodzakelijke instrumenten, badkamers, onderzoekkamers voor mannen en vrouwen, oogspiegelkamer, gelegenheid voor zoogenaamde kleine chirurgie, een klein laboratorium voor vluchtige onderzoekingen van urine, uitwerpselen, een verbandkamer, enz.?

Ja toch immers?

Maar zoo gebeurt het haast nooit. We beginnen met soldaten en zendelingen en dan pas veel later komt de ziekenverzorging ter sprake. Als zieken-tehuis vond ik hier de boven beschreven middeleeuwsche inrichting. Voor de poliklinische behandeling van de 100 patienten per dag beschikte ik over twee ongediplomeerde Hospitaalsoldaten en twee dwangarbeiders; als localiteit twee «kamers» in het Fort van 3 bij 4 meter met ruwen steenen vloer, waarin een onderzoektafel, een kast met luttele instrumenten, een tafel en een stoel, petroleumblikken en houten spuwbakken voor bloederige en etterige verbanden en verder niets. De geneesheer moet zijn eigen instrumenten gebruiken. Ik liet met cement en verf iets verbeteren, kocht een schrijftafel en een paar behoorlijke stoelen in mijn spreekkamer om ten minste me niet al te onbehagelijk te voelen, maar veel te veranderen viel er niet.

Er was niet eens schoon water om de handen te reinigen; daarvoor diende een email waschkommetje, kortom er was en is niets. Ik heb beklagenswaardige collega's gekend, die met doffe gelatenheid in dergelijke omstandigheden zijn blijven werken. Ik heb er zelfs gekend, die verzoend werden met de onmogelijke toestanden.

Ik kon daarin nu eenmaal niet berusten.

En zoo heb ik in de 4 jaar van mijn verblijf te Menado op al deze dwaasheden gewezen en gestreden voor verbetering. Zoo leidde ik zes Inlandsche meisjes op voor verpleegsters; zoo werd een Europeesche gediplomeerde verpleegster aangesteld, zoo werd het Hospitaal uitgebreid, het gevangenis uiterlijk weggenomen, ijzeren kribben aangeschaft, de voeding verbeterd, kraamkamer, kinderzaal, aparte kamers voor ernstige ziekten bijgebouwd enz. enz., kortom er werd getracht iets van het bestaande ziekenhuis te maken, en thans zijn de opgeleide verpleegsters in een zusterhuis ondergebracht en met succes werkzaam onder leiding van de beproefde Europeesche verpleegsters en komt er ten minste iets van de bedoelingen van den geneesheer terecht bij behandeling van zijne zieken.

De verbouwing van het bestaande Hospitaal is nu beëindigd. Met dit ziekenhuis zal men zich moeten behelpen tot het door mij ontworpen plan voor een groot centraal Hospitaal voor de Residentie Menado annex krankzinnigen-tehuis, zal zijn uitgevoerd.

Met dit plan heb ik getracht de Minahassa een behoorlijk ziekenhuis te verschaffen. Ik zal dit plan hier niet verder bespreken, ik volsta alleen met te zeggen, dat het geeft een modern behoorlijk ingericht Hospitaal voor 150 zieken, annex een tehuis voor 24 krankzinnigen, en dat het voldoen zal aan de eischen, die voor ligging en verzorging van zooveel patienten tegenwoordig moeten gesteld worden. De beschrijving van deze plannen zou voor dit bestek te ver voeren.

V.

Hulpziekeninrichtingen.

Behalve de reeds genoemde twee Indische artsen zijn er nog talrijke hulppredikers, die de geneeskunde uitoefenen.

Te Sonder is eene hulpziekeninrichting waar twee gediplomeerde verpleegsters polikliniek houden en patienten opnemen; door haar opgeleide Inlandsche meisjes en jongelieden helpen daarbij. Eveneens te Tomohon is eene dergelijke inrichting.

Ik heb de grootste waardeering voor de goede bedoelingen dier inrichtingen. Tal van eenvoudige gevallen, voetwonden, huidziekten worden daar behandeld en genezen. Bij inwendige geneeskunde houdt echter de goede bedoeling geen gelijken tred met kennen.

Doch menschen, die gewend zijn, «tot zichzelf in te keeren» zullen in de toekomst de eersten zijn, die bij te verwachten, meerdere, deskundige hulp en betere geneeskundige toestanden die zieken den medicus toezenden.

Hoewel alleen al door ontstentenis van medische hulp die inrichtingen slechts in enkele gevallen bevredigend kunnen werken, en door hunne primitieve inrichting feitelijk als ziekenhuis moeten worden afgekeurd, hebben zij ook naast het komende groote Hospitaal reden van bestaan, als zij zich beperken tot poliklinisch werk binnen het bereik van hun kennen en het verplegen van rust-behoevenden en herstellenden.

Er zou van elk dier inrichtingen een sanatorium kunnen worden gemaakt, daar zij in de bergen gelegen zijn.

Men heeft mij wel eens de vraag gesteld, waarom dan een centraal-hospitaal niet beter geplaatst zou zijn in het bergland.

Het antwoord daarop luidt: om dezelfde redenen waarom men bijvoorbeeld in Nederland de groote hospitalen niet in Ooltgensplaat of Waddinxveen bouwt, hoewel het klimaat daar wellicht beter is dan in Amsterdam.

Voor ondergrens waarbij nog even iets bereikt kan worden, acht ik voor dit gebied met 220.000 inwoners ten slotte noodig: Een Europeesch Geneesheer, 5 Indisch-Artsen, een centraal Hospitaal te Menado voor 150 lijders, annex krankzinnigentehuis voor 24 patienten, met polikliniek gebouw. In het Hospitaal een ziekenauto, die binnen enkele uren uit alle hoeken en gaten van de Minahassa de patienten kan weg halen, waartoe telefonische gemeenschap noodzakelijk is.

Van groot voordeel is daarbij het scherp omschreven gebied van de Minahassa en het mooie wegennet en de betrekkelijk geringe uitgestrektheid. Op andere eilanden zou een centraal Hospitaal nog niet een klein deel van het op deze inrichting aangewezen gebied kunnen «bestrijken». Hier gaat dit om andere redenen gemakkelijk.

Voor het Hospitaal zullen verder noodig zijn: minstens drie Europeesche verpleegsters en een dame voor de huishouding voor het zuster-tehuis, benevens 18 Inlandsche verpleegsters en verplegers.

Vanuit dit Hospitaal, als geneeskundig centrum, kan verpleging, huisbezoek, enz. worden ondernomen.

Ik zal niet taxeeren hoeveel een dergelijke geneeskundige

toestand als ik schetste zal kosten, maar ik vermoed minder dan de zes ton toegestaan voor één school en het traktement van het geheele geneeskundige personeel daarvan zal wellicht blijven beneden dat van het personeel van één onderwijsinrichting.

Is dit plan uitgevoerd dan zijn wij eigenlijk daar gekomen waar we moesten begonnen zijn.

Voor, of tegelijk met, geestelijke verzorging verbetering van hygienische toestanden, verzorging van het zieke lichaam.

De Inlander, bevrijd van zijne volksziekten zal ontvankelijker zijn voor onze cultuur.

Tegelijk met, of voorafgaande aan, onze pogingen om hem de zegeningen van het Christendom en onze beschaving te brengen bestrijde men de volksziekten, later met name te noemen, en geneze, zoo mogelijk, zijn ziek lichaam.

VI.

Verloskundige hulp.

Tot het geneeskundig personeel behooren verder nog de vroedvrouwen, die een hoogst nuttig element vormen. Van hunne diensten wordt een ruim gebruik gemaakt. Alleen in bijzondere gevallen, en dan nog meestal op haar advies, wordt een geneesheer ontboden bij verlossingen. Waar de vroedvrouw dikwijls al te laat ontboden wordt, komt men dan voor verwaarloosde gevallen te staan, die men alleen nog bij natuurvolken aantreft, die nog niet van de noodzakelijkheid van deskundige hulp in die gevallen doordrongen zijn.

De meest wanhopige kunstverlossingen heb ik dan ook tallooze malen moeten verrichten, waarvan de beschrijving hier niet op haar plaats zou zijn.

Vaccinateurs.

De 6 vaccinateurs die in de Minahassa werkzaam zijn vormen een zeer voldoend onderdeel. Zelfs zou men hun aantal kunnen beperken, aangezien elk ressort niet groot is. Men kan over dit resultaat tevreden zijn. De pokziekte vroeger geregeld voorkomende in jaarlijksche epidemieën heeft afgedaan.

Waar het salaris der vaccinateurs klein is, acht ik het niet verstandig hun werk uit te breiden door inkrimping van hun aantal. De kosten voor de vaccinatie vormen een nietig bedrag.

Elke vaccinateur heeft een vast ressort dat hij in een vast aantal tournées moet afreizen; bij de verrichte inentingen noteert hij de namen der personen, waarbij die kunstbewerking geschiedde, in een dagboek aan. Die dagboeken staan weer onder contrôle van den opziener der vaccine (de Officier van Gezondheid).

Op de poliklinieken worden aan alle rechthebbenden, dat zijn dienende en gepensionneerde militairen en ambtenaren met een maandelijksch traktement beneden 150 gulden en alle behoeftigen, gratis medicamenten verstrekt, die alweer door den Officier van Gezondheid in de apotheek worden gereed gemaakt.

Genezers.

Ten slotte ontvangt de bevolking nog adviezen op geneeskundig gebied van alle geestelijken en hulppredikers en hunne Inlandsche genezers (zoo is, meen ik, de term tegenwoordig voor hen die zonder opleiding en vakkennis geneeskundig werk verrichten).

De zendelingen hebben gewoonlijk geneesmiddelen tot hunne beschikking, die zij de bevolking gratis verstrekken. Als in de toekomst deskundige hulp beter bereikbaar zal zijn, kan van deze helpers worden verwacht, dat zij de bevolking zullen aansporen die hulp meer te zoeken dan thans te doen gebruikelijk is.

Gevoelde behoefte aan geneeskundige hulp.

Het gebruik, dat de bevolking van de beschreven hulp maakt is gering te noemen in verhouding tot wat het moest zijn; het vertrouwen in Europeesche geneeswijzen is nog klein.

Immers een Hospitaal met 50 lijders geeft niet de behoefte weer van 220.000 ingezetenen.

Maar natuurlijk zal, wanneer goede verpleging in een vriendelijk hospitaal, waar lig- en diëetkuren mogelijk zijn, waar geopereerd kan worden, reclame maakt, het Hospitaal voor 150 lijders, dat ik ontwierp, al spoedig te klein blijken te zijn; er is bij dit plan dan ook op uitbreiding gerekend.

Wanneer de gelegenheid geboden wordt komt de behoefte van zelf.

Men stelt echter de zaak onjuist voor, wanneer men zegt dat de Inlander behoefte heeft aan méér geneeskundige hulp. Integendeel, de Inlandsche artsen kunnen het werk hier gemakkelijk af.

Wel vragen de voorgangers van den Minahasser deze hulp voor hen, doch de behoefte daarvoor bestaat nog slechts in geringe mate.

Zoodat wij geneeskundigen, de geboden hulp onvoldoende achten en de inlander zelf niet. Wat moet men soms geen moeite doen hen tot eene opname in het Hospitaal te brengen.

Toen ik hier pas kwam heb ik dikwijls in «arren moede» die poging opgegeven, omdat ik in mijn hart zelf van die Hospitaal-verpleging niets verwachtte.

Gelukkig is dit nu anders geworden, en menige patient heeft nu zijn leven aan die verpleging juist te danken.

VII.

Inlandsche geneesmiddelen.

Ondanks alle nasporingen is het mij niet mogen gelukken eenig bijzonder specifiek Minahassisch Inlandsch geneesmiddel te ontdekken. Dezelfde kruiden als overal elders in Indië worden gebruikt, alleen in minder groote verscheidenheid.

Ondanks alle wonderen ervan verhaald, heb ik er geen van gezien. Mij zal, evenmin als anderen geneesheeren, de opmerking worden bespaard, dat wij niets van «Indische kruiden» willen weten. Hoewel het slecht preeken is tegen overtuigden van het tegendeel, wil ik toch nog even hier opmerken, dat dit onbillijk is; alle mogelijke en onmogelijke kruiden worden door de geneeskundigen beproefd, de bestanddeelen van geheime en andere middelen worden geregeld in het laboratorium onderzocht en werkelijk goede geneesmiddelen, dankbaar aanvaard. Is het anders gegaan met de chinine, de Ipecacuanha wortel enz. enz.? Alleen laten wij onze patienten niet meer kauwen op chinabast, maar geven hun het werkzame bestanddeel in een versuikerde pil, wat wel zoo aangenaam is en spuiten hen onderhuids de emetine in, inplaats van hen de martelende thee of poeder van den braakwortel te laten innemen.

Het is bekend dat het eene jaar een plant meer werkzame bestanddeelen van een bepaald geneesmiddel heeft in zijne bladeren of bast of wortel dan het andere en dan nog een jong blad meer of minder dan een oud — en de eene plant meer of minder dan de andere. Wanneer nu dat gehalte scheikundig bepaald wordt, dan kan men daarmede rekenen; voorschriften

als van «een hand vol» hebben nooit mijne voorliefde gehad. In de artsenijkunde hebben wij eerder te veel dan te weinig Indische kruiden overgenomen, het weinige koren onder het kaf is ieder Indisch Geneesheer bekend.

De bevolking gebruikt naast al deze aftreksels inwendig, en uitgekauwde bladeren of tabak of sirihpruimen op wonden en ontstoken lichaamsdeelen uitwendig, óók «Westersche» medicamenten.

Onder de zonderlinge uitspattingen der empirie trof ik o.a. aan inkt gesmeerd op uitslag, tot zelfs in het gezicht; niet onmogelijk dat de tannine, de ijzerverbindingen en de kleurstoffen soms genezend werken, maar de remedie is hier toch erger dan de kwaal.

Eenmaal werd mij een geneesmiddel te koop aangeboden tegen beri-beri. De verkooper beweerde er honderden lijders mede genezen te hebben; het was een zuiver plantaardig middel. Nu deelde ik hem wel mede, dat we al een schitterend geneesmiddel hadden, óók zuiver plantaardig en Indisch in den vorm van katjang hidjoe ('n soort groene erwt) maar waar dit middel langzaam werkt en het aangeprezen zoo snel, volgens zijn zeggen, nam ik een proef op 10 lijders aan beri-beri. In 10 dagen was geen spoor van eenige verbetering te ontdekken. Wij hebben ze toen maar weer op de «oude» manier genezen.

Zoo is het met veel «Indische kruiden».

Niet systematisch beproefde, bij onbekende kwalen toegepaste middelen van chemisch onbekende samenstelling door personen, die oorzaak en gevolg niet kunnen beoordeelen en zooal wel de symptonen dan toch de ziekte niet herkennen, kan men nog meer «in het wilde weg werken»?

VIII.

Lichamelijke ontwikkeling.

Wij hebben dus nu gezien over welke hulp de Minahasser bij ziekte de beschikking heeft, en welk gebruik hij daarvan maakt.

Hoe leeft nu de Inlander, hoe is zijne lichamelijke en geestelijke ontwikkeling, hoe huist hij en voedt hij zich?

De Minahasser is klein en gedrongen van gestalte, hij (of zij) beantwoordt zelden aan Westersche begrippen van schoonheid. Hij is grof en stevig gebouwd; bij vrouwen vallen op de

breede heupen en plompe voeten en enkels — de sierlijke gang van eene Balineesche of Javaansche ziet men hier nooit. De beenen zijn te kort voor het bovenlijf, het gelaat soms niet leelijk, maar gewoonlijk te breed, met uitstekende jukbeenderen; er is opvallende overeenkomst met den bouw van een Japanner. De Minahassa is een bergland vandaar de ongeproportioneerde ontwikkeling der beenspieren bij den Inlander. De bewoners van de smalle kuststrook missen dit, doch zij zijn natuurlijk verre in de minderheid.

Opvallend is de lichte kleur der huid; het haar is echter, als bij alle volken in onzen Archipel zwart en grof, een enkele maal bruinzwart, wat er, als wankleurig zwart, al zeer onaesthetisch uitziet.

Opvallend is het groot aantal albino's.

De zeer leelijke ongepigmenteerde huid, die lichtschuwe oogen, maken deze menschen beklagenswaardig. Een reden voor dit groote aantal albino's is mij onbekend, of het zou moeten zijn een degeneratie verschijnsel ten gevolge van het groote aantal familiehuwelijken onder dit kleine volk, dat weinig verkeer heeft met naburige landen.

De Minahassa is immers een afgerond geïsoleerd geheel.

Een flink, forsch gebouwd menschenras ten slotte.

Geestelijke ontwikkeling.

Toen ik vier jaar geleden hier werd geplaatst, had ik mij uit de literatuur een idee getracht te vormen omtrent land en volk, en nog levendig staat mij mijn eerste autotocht door de Minahassa voor den geest. Een vreemde verwarrende indruk die eerste, en de beste, helaas.

Die, uit de verte, zindelijk aandoende huisjes, netjes op een rij, met tuintjes er voor en geschoren haagjes, hier en daar een kerkje aan het eind van een rechten zijweg, de goudsbloemen, de dahlia's, de inwoners langs den weg met gestreepte broek en witte kabaja en stroohoed, of de zwarte halve hooge vilthoed, die men vroeger veel in België zag, terwijl men in het Hollandsch begroet werd met «daag» of «dag m'neer» . . . waar was ik? In Indië of in de Klundert, Tjitjerksteradeel of het Oldambt?

Hier en daar klonk het «Wien Neerlandsch bloed», zelfs meerstemmig, me te gemoet.

Een oppervlakkig beschouwer is verteederd, zijn kritiek in slaap gesust.

Later heb ik dit anders ingezien.

Merkwaardig die overeenstemming tusschen Hollandsch en Minahassisch. Geen volk in Indië, dat beter ons zou kunnen nabootsen dan dit, al beginnende met den lichaamsbouw. Is ook de Hollander niet grof en gedrongen? de Hollandsche vrouw niet berucht om hare «démarche», haar enkels en voeten?

In hoe korten tijd heeft hier de zending niet van een heidensch volk een christenvolk gemaakt (dat heeft bij ons langer geduurd).

Voor 100 jaar was men buiten Menado nog niet veilig en nu is men overal als onder broeders. In ongelooflijk korten tijd hebben de zendelingen hier wonderen verricht.

Nergens in Indië meer scholen in soorten dan hier; analphabeten zijn uitzonderingen.

De regeering gaf haast te véél op onderwijsgebied; er is eene M.U.L.O.-school, een landbouwschool, overal zijn Hulppredikers, bedienaren des woords.

En ik ben bang, dat nu de zoo flink gebouwde forsche, gedrongen Minahasser geestelijk uit zijn krachten gaat groeien. Er zijn sporen van geforceerde cultuur.

Althans, als de meest beschaafden onder hen, hunne leiders, weergeven hunne gevoelen, dan heerscht er niet geringe zelfoverschatting. De 220.000 Minahassers stellen hoogere eischen en «praten» meer dan de 40 millioen Javanen.

In den Volksraad en Minahassaraad wordt gesproken over vrouwenkiesrecht en een Universiteit alsof het niets is.

Een volk dat 100 jaar geleden nog in het zwartste Heidendom sluimerde en wild was, tot koppensnellen toe, is daar, zelfs met stoom opgeleid, nog een paar honderd jaar van af. En eene Universiteit voor Indië behoort toch zeker op Java in de eerste plaats. Men zet die toch in Holland ook niet op de Drentsche hei?

Een volk dat zijn werkelijk beschaafde mannen nog bij tientallen en de beschaafde vrouwen bij eenheden moet tellen.

Die geestelijke zelfoverschatting vergoelijkt men bij kinderen in de vlegeljaren, bij volwassenen doet ze minder aangenaam aan.

Alles beter weten, alles beter kunnen: voor de regeering een zware taak dit volk te leiden.

De Bestuursambtenaar staat hier geheel anders tegenover het volk dan elders in Indië.

Het is wat gauw gegaan, en daardoor minder grondig.

«Egratignez le Russe et vous trouvez le Barbare» krab het vernisje weg en de heiden komt voor den dag.

Dit volk schijnt verder dan het is.

Het nam snel aan, het imiteerde goed, maar de eigen inwendige ontwikkelingsgang kon dit tempo niet volgen.

Over de resultaten van de «kerstening» heb ik geen ervaring, maar wel is het jammer dat zij die dit volk zoover gebracht hebben als het is, waarvoor hun den grootsten lof niemand kan onthouden, niet konden voortbouwen op wat zij vonden.

Er zal toch wel een begin van eigen kunst, eigen kleeding, eigen huizenbouw, eigen muziek geweest zijn.

Wellicht is hier de zendeling, die wel ernstig geloovig maar niet kunstzinnig genoeg was, niet onschuldig aan.

De stroohoed, die slaapbroek en kabaja, die goudsbloemen, die pietepeuterige dorpsstraatjes met streng Middeleeuwsche huisjes, allemaal in dezelfde blokkendoos, of koekebakkers-stijl opgezet, zijn hun bijgebracht door hun voorgangers, die dit blijkbaar zelf mooi vonden.

De slechte imitatie streelde mijn verborgen gevoel van Hollandsche zelfingenomenheid; bij nader inzien betreurde ik het tevergeefs naar eigen kunst, eigen muziek-, huizenbouw, huisvlijt te moeten zoeken.

Niemand kan uit de Minahassa iets eigens meebrengen.

Geen oorspronkelijke versiering, geen houtsnijwerk, geen eigen kleuren of lijnen-combinaties.

Iedereen kent bijvoorbeeld de, soms fraaie, versieringen met snijwerk van balken van woonhuizen of wapenen bij de primitiefste volken. Dit is hier natuurlijk óók geweest, doch heeft men te gronde laten gaan en er Westersche bazar-prullen voor in de plaats gegeven.

Wee het volk dat geen eigen kunst en taal heeft! Aan de opvoeders en leiders de taak om het verzuim te herstellen. Er moeten nog sluimerende resten zijn van eene eigen volkskunst. Daar bouwe men op voort, dat is beter dan slechte imitatie.

Zooals na de vlegeljaren gewoonlijk eene periode komt waarbij men meer en meer tot begrijp van zijne eigen gebrekkigheid geraakt, zoo zal dit volk leeren begrijpen dat de weg, die een Europeesch volk in 2000 jaar aflegde niet in honderd door hen kan worden afgehold.

Daar moet eerst nog eens een enkele eeuw aan gewerkt worden.

Er zijn zelfs verschillende momenten te noemen, waarom dit in het vervolg, na het éérste vernis, langzamer zal gaan.

Ten eerste het klimaat: Er is geen koude. Ten tweede: er is geen honger; iedereen krijgt te eten; er is haast geen armoede. De noodzaak tot arbeid wordt daardoor lang zoo zwaar niet gevoeld als door den Europeaan.

Er zijn pessimisten die zeggen: «het volk is al voor goed bedorven». Een sterk menschenras, met gebleken aanpassingsvermogen, dat blijkt reeds nu enkele tot studie geschikte landskinderen te bezitten, kan zich verder verbeteren en ontwikkelen.

Het zoeke verdere ontwikkeling door eigen cultuur van eigen kunst en raseigenschappen, het streve naar eigen literatuur en eigen taal; dan kan het groot worden in die dingen, die voor een zóó klein volk, dat het in de wereld nooit iets «te beweren» kan hebben, zijn weggelegd.

Militaire neigingen.

Merkwaardig, dat dit volk ons leger de meeste en van de beste soldaten heeft geleverd, wat een gevolg is van een bijzonder goede eigenschap en wel de zucht om meer van de wereld te zien, het verder te brengen. Veel is er geschreven over het «ontvolken» van de Minahassa door deze werving.

Toen in 1913 en 1914 het leger uitbreiding behoefde, hebben zich 4000 recruten aangemeld. Dit was een groote aderlating en herhalingen daarvan zouden zeker niet aan te bevelen zijn, maar geschaad heeft het niet. Het kinderen-aantal is nog voldoende en het gewone aantal van vijftien recruten per maand is volstrekt niet te groot voor het zielental. Maar de sterfte is te groot onder de volwassenen en eerst recht onder de kinderen.

En de influenza heeft in 1918 oneindig veel grootere offers gevraagd dan het leger. Merkwaardig onjuist is ook de bewering, die men vaak in tendentieuse geschriften leest over «slechte behandeling» van de soldaten en hun verlangen den dienst te verlaten.

In de vier jaren, dat ik keurde voor reëngagementen, was het een hooge uitzondering dat een soldaat niet na zes jaar opnieuw teekende. Ook is volstrekt onwaar, dat er pressie op de werving uitgeoefend wordt. Steeds moeten honderden afgewezen worden en men moet de vreugde zien der aangenomenen om

te begrijpen hoe dol graag ze soldaat worden. Het is eenmaal een volk met de neiging tot militairisme van elk gezond kind. Als militair verzorgt de Minahasser zijn uiterlijk zeer. Een oud-militair is een persoon «van gewicht» in dit land, en is na de «Compenie» gediend te hebben er heusch niet minder op geworden. Hij heeft het gebruik van water en zeep geleerd en is na zes jaar niet meer te herkennen, zóó is zijn uiterlijk verbeterd. Orde, regelmaat, tucht, kunnen in geen enkel menschenleven kwaad doen. Ik kan hier dit onderwerp niet verder uitspinnen, maar volsta met als mijn overtuiging mede te deelen, dat de Minahassische recruut op een zoo lagen trap van beschaving en zedelijkheid staat, dat de eerste zes jaar van zijn dienstverband hem in elk opzicht ten goede komen.

X.

Huisvesting.

De geneeskundige verzorging zooals ik die schetste, zal voorts betere begrippen omtrent huisvesting en voeding kunnen brengen.

Het eenige voordeel van het Minahassische huis is, dat het op palen staat of steenen neuten. Daarvoor is de vervuiling in huis minder erg; men moet nu altijd een trap op om in huis te komen, en daar het houten huizen zijn, is ook de vloer van planken, en vallen vele ongerechtigheden tusschen de naden door, wat anders, tot een pap vermalen, door de voeten der bewoners door het huis zou worden «versleept».

In de voorgalerij der woning treft men een tafel aan met een paar afschuwelijke wipstoelen en een enkele wangedrochtelijke oleographie, veelal van den sultan van Turkije of den keizer van Duitschland, doch ook wel van ons Vorstenhuis. Daarachter komt het woonhuis. Van de voorgalerij wordt alleen bij visite gebruik gemaakt. Men vindt houten bedden, veelal met klamboe, die echter alleen voor versiering dient, niet voor de muskieten zooals een argeloos mensch zou denken.

Dit blijkt uit het feit, dat als het bed tegen den muur staat er aan den muurkant dikwijls geen klamboe is, soms evenmin een plafond in de klamboetent, terwijl de vuist groote gaten, die er nooit in ontbreken, alleen al bewijzen zijn voor mijne opvatting.

Zindelijkheid.

Met water opnemen van vuil gebeurt nooit, stof afnemen evenmin; alle meubels zijn grauw van stof.

Is de bouwtrant van het huis dus gunstig omdat veel vuil onder het huis terecht komt, wat er anders in zou blijven, de accessoires zijn zuiver Inlandsch, d. w. z. meer Inlandsch dan zuiver. Aarden vloer, privaat òf afwezig, òf vlak in de nabijheid van de keuken, welke men beter kookhok kan noemen.

Liefde voor inboedel, in den vorm van de, bij de Hollandsche huisvrouw haast ziekelijke, zucht tot boenen, plassen en wrijven tot alles glimt als een spiegel, bestaat niet. Alles is grauw en grijs; na gekocht te zijn, worden de meubels nooit meer gewreven; reinigen van vloer en houten wanden met water, zeep, soda komt nooit voor. Het meubilair is hoogst primitief en onverzorgd, de kleeren worden zelden gewasschen, en dan gewoonlijk zonder zeep, en gedragen tot de boel in flarden is versleten.

De mannen en vrouwen vertoonen wel neiging tot opschik, maar zindelijkheid ontbreekt.

Het baden geschiedt ter verwisseling, niet tot reiniging, zeep wordt veel te weinig of in het geheel niet gebruikt.

In de huizen is de wandluis haast vaste gast; een kind of meisje zonder hoofdluizen is uitzondering.

De noodzakelijkheid van handen wasschen voor en na eten en andere diergelijke verrichtingen wordt niet ingezien; nagels worden niet gereinigd. Huidziekten, beenwonden, klierzwellingen, zijn daardoor algemeen en zelfs de allerbeschaafdsten onder hen staan wat zindelijkheid aangaat en begrippen van hygiene mijlen ver van wat de Westersche cultuur al een eeuw geleden als ondergrens voor beschaving aannam. Ik zal hen daar geen verwijt van maken, integendeel bewonder ik hoe in zoo korten tijd zooveel is bereikt, maar grappig is het dan te hooren spreken over «kami orang ontwikkeling» (wij menschen van ontwikkeling).

Verblind door den uiterlijken schijn en in de gelegenheid, door het gemak waarmede, sedert de uitgebreide klappercultuur zoo bloeit, het geld verdiend wordt, alle Europeesche «poespas» aan te schaffen.

De waarde van het geld is hun niet voldoende bekend. Het wordt te gemakkeljjk verdiend en de klappercultuur is een «luie»

cultuur, of liever, men kan de boomen haast onbegrensd verwaarloozen, ze leveren toch nog vruchten. Het zoo gemakkelijk verkregene wordt niet op prijs gesteld. Het zoo verheffende van intensieven arbeid, lichamelijk, zoowel als geestelijk, is hun onbekend. Harde werkers zijn er, op enkele uitzonderingen na, niet.

Jammer dat nu daarvoor veel te veel naar het Hollandsche voorbeeld moet worden gezien.

Waar de Minahasser in vergelijking met andere Indische volken, eerder sterk dan zwak van lichaam is, zijn ook zijne hersenen niet minderwaardig en zullen deze bij de voor hersenarbeid bestemde individuen onder hen, door langzame evolutie en rasverbetering en selectie langzaam in den loop der eeuwen geschikt worden, tot zuiver en scherp begrip van veel, wat hun thans nog verborgen moet blijven.

De lage trap waarop hun zindelijkheid staat, hun gering begrip van eischen van voeding en ziekenverzorging, maken dat tal van ziekten een aanval op dit ras doen en de sterfte veel grooter maken dan noodig zou zijn bij hooger beschavingspeil.

Voeding.

De Minahasser voedt zich zeer eenzijdig, veel eenzijdiger dan bijvoorbeeld de Javaan.

In hoofdzaak eet hij rijst en mais, groenten haast niet, een stukje visch of vleesch, lang niet altijd, en wel altijd Spaansche peper. Helaas besproeit hij een en ander wel wat rijkelijk met sagoeweer of palmwijn. Van de beweerde onschadelijkheid van deze niet onbelangrijk alcoholhoudenden drank kan ik niet veel gelooven om de volgende redenen:

1e. Geen enkele alcoholhoudende drank is op jeugdigen leeftijd onschadelijk bij dagelijksch gebruik. En de Minahasser begint al zeer jeugdig en eindigt met dit dagelijksch gebruik bij den dood.

2e. Bij de keuringen van soldaten viel mij op dat de urine, nadat zij den avond te voren sagoeweer hadden gedronken zoo dikwijls eiwit bevatte.

Een onschadelijke drank mag de nieren niet dusdanig prikkelen; vandaar dat de soldaten bij keuringen elkaar den raad geven: «drink geen sagoeweer».

3e. De Inlander zelf beweert van véél sagoeweer gebruik «Soepit» te krijgen, wat dan bleek te zijn eene chronische jichtige ge-

wrichtsontsteking. Al is het nu geen «volkskanker» als onze jenever, en is dronkenschap zeldzaam, onschadelijk is het niet en de groote sagoeweer drinkers zijn juist als bij ander alcoholmisbruik: s u f.

Trouwens in Europa zijn jong bier, jonge wijn bekend als ongunstig werkend voor jicht en blaas- en niersteen vormend en sagoeweer is a l t ij d jong.

De voeding en verzorging van het kind is erbarmelijk, de kindersterfte is dan ook v r e e s e l ij k te noemen.

Ziekenverpleging te huis.

Wanneer de moeder haar zuigeling zelf voedt gaat het nog. Het kind wordt dan echter steeds aan de borst genomen wanneer het maar even huilt, geen wonder dat bij een dergelijke onregelmatige afname de productie van melk spoedig vermindert en dan komt er wat anders voor in de plaats, hetzelfde voedsel als we bij andere primitieve volken zien. Hier bijvoorbeeld vaak door de moeder gekauwde rijst, met vuile vingers en nog vuilere nagels tot gore balletjes gekneed. Het kind wordt dan volgepropt tot het half stikt. Is het ziek dan wordt het den geheelen dag rond gedragen, ingesmeerd met allerlei viezigheid en beteekend met roode en zwarte kruisen; in den nood komt bij den jongen Christen nog vaak de oude Alfoer boven.

Ook wordt dan nog al eens geofferd en wierook gebrand en de patient uitgerookt om de booze geesten gunstig te stemmen of te verdrijven; in angst bij ziekten leeft het bijgeloof weer op. «Tout comme chez nous».

Het kind wordt dan gedurende de geheele ziekte niet meer gebaad; geen wonder dat de huidademhaling dan al spoedig zeer beperkt wordt. Elk ziek kind krijgt dan ook een eczeem. Alleen al bij eenig begrip van zindelijkheid bij bereiden van voedsel en van regelmaat in de toediening en bij begrip van huidcultuur zou de sterfte belangrijk dalen.

Hetzelfde geldt ook voor de volwassenen; alleen zijn deze weerstandkrachtiger, ook al omdat wie de eerste levensjaren aan de, goedbedoelde, mishandeling der ouders ontkomt vanzelf robust moet zijn. Ook hier missen we o. a. het begrip van reinigen van zieken en de noodzakelijkheid van rust en diëet. Typhus patiënten en lijders aan longontsteking vindt men zittende met

harde rijst en gedroogde visch als versnapering. Ook hier is de sterfte onnoodig hoog.

Beri-beri.

De ziekten, die bij eenzijdige voeding plegen op te treden, als beri-beri, ziet men dan ook veelvuldig. Een voordeel is, dat de bevolking veel eigen verbouwde rijst gebruikt, die minder «mooi» is dan geïmporteerde rijst, d. w. z. de rijstkorrel is slecht ontdaan van het z.g.n. zilvervlies en komt daardoor de bij beri-beri zoo heilzame roode rijst meer nabij dan geïmporteerde rijstsoorten.

Epidemische ziekten. Pokken.

De slechte hygienische toestanden maken dat dit land feitelijk voor elke epidemie openstaat. Alleen het pokkengevaar is, zooals ik reeds beschreef, door de stelselmatige vaccinatie bezworen.

Pest.

Ook heb ik hoop, dat de Minahassa langer dan andere streken (van Java bijv.) voor pest zal bewaard blijven.

Zooals bekend is wordt deze ziekte in hoofdzaak door de vlooien der pestzieke ratten met hun beet op den mensch overgebracht.

Nu leeft de Minahasser minder intiem met de rat samen dan de Javaan. In de eerste plaats zijn de meeste woningen van hout, in de tweede plaats staan zij op palen, in de derde plaats zijn de wanden der huizen dus ook van hout en de rustbedden gewoonlijk ook. Rattennesten, als op Java tusschen de dubbele bamboewanden, in de bamboe van de baleh-baleh, in de bamboes als stutten voor dakbedekking, komen dus hier niet voor.

Cholera.

Voor cholera zijn die gunstige omstandigheden er niet, alleen heeft men te Menado goede artesische putten. De cholera heeft echter herhaaldelijk in de Minahassa gewoed en er hare slachtoffers geëischt. Behalve te Menado treft men nergens verder artesisch water aan; trouwens de wijze waarop dit water den verbruiker bereikt verzekert haast een verontreiniging. De waterleiding, die aangenomen is, zal hierin veel verbetering kunnen brengen.

Influenza.

De groote Influenza-epidemie zal mij altijd bij blijven als een benauwende droom. Wanneer ik zoo naga welke epidemische of besmettelijke ziekten te Menado woedden tijdens mijn verblijf dan wordt het alles overheerschende herinneringsbeeld wel gevormd door de «geheimzinnige» Spaansche ziekte of Influenza.

Zooals overal heeft ook in de Minahassa deze ziekte op ontzettende wijze huis gehouden.

In Juli en Augustus 1918 begon het te Menado als een kleine epidemie, die zeer goedaardig verliep, doch eind October kwam de ziekte met vernieuwde woede terug, en duurde toen drie maanden.

De grens van het uithoudingsvermogen van den medicus was toen óók bereikt. Als men de uren rust optelde die men in die dagen genoot, zou men tot een verbluffend klein aantal komen.

Tal van collega's zijn in den strijd tegen deze ziekte gesneuveld op het veld van eer, hunne weduwen, zonder verhoogd pensioen, achterlatend. Nergens mocht ik een woord van appreciatie lezen voor den enormen arbeid door elken geneesheer in dien tijd gepresteerd, alleen schampere opmerkingen trof ik in de couranten aan over de onmacht der menschheid deze ziekte te besparen.

Een specifiek middel tegen deze ziekte was er niet en toch kon men «lauweren oogsten» bij behoorlijke symptomatische behandeling, een wakend oog houdende op dreigende hartszwakte en andere complicaties.

Men kon dan toch met diëet, bedrust, ook gedurende de koortsvrije periode, de noodige opwekkende en hartszwakte-bekampende geneesmiddelen veel nut stichten en onheilen voorkomen, door bij complicaties of bij van vroeger bestaande ziekten de zwakke plaatsen te ondersteunen.

Ook hier was de taak van den Internist belangrijker dan veelal wordt toegegeven en begrepen.

Deze ziekte was voor den Inlander nu wel eene ziekte bij uitnemendheid om er zwaar onder te lijden.

Levende van dag tot dag, zich eenzijdig voedende, acht hij zich na de koortsperiode genezen, terwijl dan eigenlijk pas het gevaar goed begint.

Tijdens de koorts en zeker nog acht dagen daarna behoort men bedrust te houden.

Een Inlander weet niet wat bedrust is, hij slaapt veel, maar kort achtereen. Trouwens een houten brits, of enkele kisten met een ligmatje erop vormen geen ligplaats voor een ernstige zieke.

Ten onrechte wordt, zelfs in vele hospitalen, gemeend, dat een inlander zich pas «senang» voelt als zijn ligplaats dezelfde is als thuis. Dit moge al waar zijn voor gezonden, doch gaat niet op voor zieken.

Een gezonde inlander is des nachts vrij ambulant en rust niet lang achtereen op zijn harde ligplaats.

De zieke Inlander heeft zich, volgens mijn ervaring, altijd behagelijk gevoeld in een ledikant met een matras.

Tehuis volgt de zieke zijn oude gewoonten en staat nu en dan op, gaat naar buiten; en zelfs ook in zijn huis, dat gewoonlijk zeer «doorluchtig» is stelt hij zich bloot aan groote temperatuurswisselingen en wind en tocht.

Het groote gevaar bij Influenza is de longaandoening, en zijne levenswijze werkt die in de hand.

Duizenden gevallen heb ik onderzocht en behandeld, veelal geroepen als het te laat was.

VI.

Volksziekten.

Al mocht ik de Influenza niet stilzwijgend voorbijgaan, van meer belang zijn de ziekten, die niet bij toeval geïmporteerd zijn, maar voortdurend knagen aan de volksgezondheid.

In de eerste plaats de

Malaria.

Geen plaats in de Minahassa is voor deze ziekte gevrijwaard, al worden moeras- en kuststreken door het meer voorkomen van de anopheles-soorten (malaria-muskieten) het meest bezocht.

Men vindt alle soorten van malaria. Een Inlander met een niet voelbare milt is dan ook een uitzondering. Meestal doet hij in zijn eerste levensjaren al de malaria op om die nooit meer kwijt te raken.

Voorkomen.

Het is hier de plaats niet om over het nut van chinineverstrekking in het groot uit te wijden. Iedereen zal het er ten slotte mede eens zijn dat voorkomen beter is dan genezen. Met

het aanbrengen van die verbeteringen in de hygienische toestanden, waardoor de malaria zal verminderen, kan dan een ruime behandeling gepaard gaan. Die maatregelen zijn spoedig genoemd: draineeren van moerassen, dempen of onschadelijk maken van plassen, vernietigen van broedplaatsen van muskieten in de eerste plaats.

In de tweede plaats voorkomen van muskieten-beet door doelmatig gebruik van klamboes en ten slotte chinine-behandeling, waardoor de parasiet van malaria uit het bloed verdwijnt en dan ook niet wordt overgebracht door een muskiet.

Die maatregelen zijn echter slechts met verbazende moeite door te voeren.

Kon men dan nu nog eens beginnen, met wat we tegenwoordig weten van vele besmettelijke ziekten en volksziekten, met bouwen van steden en kampongs, ja dan, maar nu moet men zich meestal beperken tot «verbeteren» van iets wat haast niet te verbeteren is.

Het lijkt soms wel alsof men voor ligging van nederzettingen en kampongs de slechtste plaatsen heeft uitgezocht die denkbaar waren.

Schoonhouden van erven, opruimen van alle broedplaatsen van muskieten, als: ledige blikjes, potten, bamboestoelen, vochtige donkere gewelven, stilstaande plassen, open putten, aanbrengen van riolen met stroomend water voor afvoer van vuil.

Men heeft hiervoor aparte geneeskundige ambtenaren noodig, die «jacht» maken op die plaatsen, en die voorlichting geven hoe den strijd best aan te gaan.

Daarbij zou als bij pestbestrijding een zachte dwang dienen te worden uitgeoefend, want velen willen niet van verandering weten, omdat zij het gevaar niet kennen en begrijpen.

Wanneer men mij vraagt hoe bijvoorbeeld ter hoofdplaats Menado dit mogelijk zou zijn, dan moet ik bekennen dat dit slechts ten koste van kolossale geldelijke offers zou kunnen geschieden.

Met de malaria zou dan gelijkertijd de zoo frequent in Indië voorkomende Buiktyphus of typheuse koorts verminderen.

Typhus.

Waar vuile erven en huizen zijn voelt naast de malaria de typhus zich tehuis.

Deze ziekte heerscht in de Minahassa endemisch.

Tallooze gevallen doen zich overal in dit land voor in alle graden, het meest in de omstreken van Menado en Tondano.

En naast de mug ontmoeten wij hier als gevaarlijken vijand van den mensch de vlieg.

Met het bestrijden van dit walgelijke beest, dat ons eten, als het niet afgedekt is, en ons lichaam bij aanraking besmet door haar hebbelijkheid voortdurend ontlasting en braaksel te deponeeren, als resultaat van hare onsmakelijke maaltijden van infectieus materiaal, zullen typhus, cholera, bacilaire en amoeben-dysenterie en tuberculose o. a. verminderen.

Voorwaar, vijanden hebben wij in vlieg en mug grooter dan in alle tijgers en krokodillen in Indië te zamen.

Voorkomen.

Ook hier dus: verhinderen van voortplanting door het ontnemen van broedgelegenheid, door het aanbrengen van goede riolen, het verplichtend stellen van het bewaren van afval in goed gesloten vuilnisbakken, waarna het vuil behoort verbrand te worden, òf door de inwoners zelf, òf door een reinigingsdienst.

Thans worden mest, spijsresten, en, waar geen privaten zijn, ook uitwerpselen open en bloot overal gedeponeerd.

Privaten en het gebruik daarvan behooren verplichtend te worden gesteld.

In de tweede plaats behooren de vliegenlarven en eieren te worden vernietigd waar ze voorkomen en ten derde de vliegen zelf te worden gedood met lijmstokken, vliegenpapier of vliegenvallen, of door ze dood te slaan.

Spijzen en dranken moeten dus tegen vliegen beschermd worden. Nergens ziet men dit haast. Vleesch- en vischverkoopplaatsen behoorden met gaas te worden afgeschoten en d.g.l.

Men wordt dienaangaande zeer pessimistisch gestemd als men de vreeselijke vervuiling der huizen kent. Welk gevaar muggen en vliegen vormen, men heeft er geen denkbeeld van, men doet er niets tegen.

Kinderen deponeeren hunne uitwerpselen overal in huis.

Hoe de erven er uitzien, blijkt al dadelijk bij een vluchtige inspectie van de erven in het centrum der «stad» Menado. Alles wordt op die achtererven gedeponeerd en blijft liggen. Een varken, vrij rondloopend in deze passende omgeving, gevoelt

zich daar «in zijn stal». Al deze achtererven behooren tot huizen van notabele Chineezen en Inlanders.

Een «moeras» met stilstaande poelen ligt op vijftig meter afstand van de «groote markt» .... geen huis of ik heb er malaria- of typhuspatienten behandeld.

Maar hoe dit te verbeteren? Ik geloof dat Nero een weldaad zou verrichten als hij zijn euveldaden tegen Rome hier kon herhalen. Van een rooilijn geen sprake; kris en kras door elkaar staan de huizen. Wat al moeilijkheden bij rioleering te overwinnen!

En dit is in de stad. Buiten zou dit onuitvoerbaar blijken.

Hier zullen de leiders en meest beschaafde Minahassers nuttig werk kunnen doen door voor te gaan.

Meer dan vrouwenkiesrecht is in de eerste paar honderd jaar vooral noodig die vrouwen te leeren o. a. hare handen te wasschen voor en na het eten, de kinderen oordeelkundig te reinigen en te voeden en zindelijke gerechten te bereiden zonder deze maaltijden te doen besmetten door de vliegen en eigen vieze werkwijze.

Doch hoe weinigen begrijpen het nut van dergelijke zaken, die bovendien niet naar buiten spreken, geen eerzucht bevredigen.

Enkele bevoorrechten willen met sprongen vooruit, doch dit tempo kan een volk niet volgen.

Tuberculose.

Tuberculose ziet men veelvuldig in alle vormen van alle daarvoor vatbare organen.

Lang heeft men gedacht, dat tuberculose in Indië weinig voorkwam. Dit is onjuist gebleken en in de Minahassa is deze ziekte even frequent als elders.

Struma.

Het bekende kropgezwel der bergbewoners komt in hoogergelegen kampongs in de Minahassa veelvuldig voor. Omtrent de oorsprong dezer ziekte ligt nog veel in het duister. Wel is bekend, dat in sommige bergstreken deze ziekte meer voorkomt dan in naburige evenhoog gelegen, schijnbaar in dezelfde omstandigheden verkeerende, gedeelten des lands.

In Tyrol meent men verband tusschen kropgezwel en drinkwater

te moeten zoeken, zelfs heeft men daar geconstateerd, dat verplaatsen van een bepaald dorp naar een door een andere bron voorziene streek het percentage kropgezwellen sterk deed dalen. Men zou dus in de Minahassa kunnen beginnen, zoodra daartoe voldoend deskundig personeel aanwezig is, het aantal kroplijders te registreeren en de «vindplaatsen» in kaart te brengen, dan zouden conclusies te trekken zijn omtrent verband met drinkwater en zouden proeven te nemen zijn met verplaatsing van kampongs naar streken (soms zeer naburig) waar deze ziekte minder vaak voorkomt, of men zou het tegenwoordig drinkwater kunnen vervangen door ander. Ook hier dus wacht ontginning op medisch gebied van een onbekend terrein.

Venerische ziekten.

Venerische ziekten zijn zeer verbreid en geven dikwijls vooral bij syphilis, de meest gruwelijke verwoestingen te zien.

Framboesia.

Framboesia komt niet zoo veelvuldig voor als op Java bijvoorbeeld. Vooral bij deze ziekte kan men met één enkele salversaan injectie schitterende resultaten behalen. Deze ziekte is als volksziekte zéér succesvol te bestrijden, mits de bevolking zich kleine finantieële offers wil getroosten.

Lepra.

Lepra is niet buitengewoon veelvuldig, doch lang niet zeldzaam. Toevallig, meestal hulp vragende voor andere ziekten, ziet men nu en dan een lepralijder op de polikliniek. Begrijpen de lijders, dat zij lepra hebben, dan ziet men ze niet meer terug, omdat zij zoolang mogelijk den aard van hun lijden willen verbergen, daar zij vreezen uitgesloten te worden van de gemeenschap. Is het eenmaal zoo ver, dan verdwijnen zij in de eenzaamheid, veelal om een ellendigen dood tegemoet te gaan na jaren lang lijden.

Hondsdolheid.

Hondsdolheid komt het geheele jaar sporadisch voor.

Tientallen patiënten werden door mij naar het Instituut Pasteur gezonden te Weltevreden. Verbod van los laten loopen van honden en onherroepelijk afmaken in dat geval, benevens eene behoorlijke hondenbelasting, zouden al veel verbetering brengen.

Ten slotte wil ik nog over eene ziekte iets meer zeggen omdat deze voor de Minahassa van groot belang is. Ik bedoel de Ankylostomiasis of mijnwormziekte.

Mijnwormziekte.

Eigenaardig genoeg had ik, toen ik nog geen flauw vermoeden had ooit in de Minahassa geplaatst te zullen worden reeds de verwachting, dat de Inlanders hier veel aan deze ziekte zouden lijden.

In 1913 geplaatst te Paloe, in de wildernissen van Midden Celebes, waar ik ruim twee jaar werkzaam was, hield ik mij onder meer onledig met het onderzoek op mijnwormen bij Inlandsche soldaten, hunne vrouwen en kinderen. Ik vertrouwde mijzelf haast niet toen, buiten elk vermoeden, 82 % bleek mijnwormen te bezitten.

In 1915 te Tjimahi herhaalde ik dit onderzoek in het groote Militair Hospitaal aldaar (waar ik over fijnere onderzoekmethode kon beschikken) bij 200 Menadoneesche soldaten, en vond 95% gastheer van deze ingewandswormen.

Deze en andere onderzoekingen bleken volkomen gelijke resultaten te geven; eerst toen zijn onze oogen geopend voor het feit hier met een volksziekte te doen te hebben en spoedig daarna is het Leger voorgegaan in systematische bestrijding van dit euvel.

Zonder nu deze ziekte in finesses te gaan beschrijven, wat in een werk voor den beschaafden leek misplaatst zou zijn, wil ik toch op het volgende wijzen ter verdediging van mijne bewering omtrent het groote gewicht van dit lijden.

Een mijnworm is gemiddeld 8 m.m. groot, en is slechts na uitwasschen van de ontlasting voor het bloote oog waarneembaar. Daar elke vrouwelijke worm 10.000 eieren per dag kan leggen, kan men zóó weinig wormen herbergen, dat ze der aandacht ontgaan van den uitwasscher der ontlasting en dan toch microscopisch tallooze eieren ontdekken. Waar eieren zijn, daar zijn wormen, zoodat het microscopisch onderzoek daarvoor het zekerste bewijs geeft. Dit wormpje heeft de onaangename eigenschap te leven van het darmslijmvlies, waaraan het zich vastzuigt. Weinig wormen doen geringe schade, maar 10.000, wat nog niet eens veel is voor een lijder, kunnen een belangrijke verwoesting van darmslijmvlies en daardoor verlies van functie

van dat deel, veroorzaken. Met de ontlasting komen de eieren in den bodem en ontwikkelen zich de larven, die maanden lang blijven leven en zich verspreiden. Komen ze in waterputten dan kunnen ze op die wijze al zeer gemakkelijk in ons lichaam komen; eveneens bij slecht reinigen der handen na grondwerk of tuinarbeid.

Maar, wonderlijk genoeg, dringen zij ook in de huid en dan het eerst in die van de voeten natuurlijk, om na een langen omweg den darm te bereiken.

Herbergt men nu een belangrijk aantal wormen, dan krijgt men het eigenaardige ziektebeeld, dat men mijnwormziekte noemt.

Het voornaamste symptoom is bloedarmoede: bleeke slijmvliezen, lippen en licht rood tandvleesch, verder lusteloosheid, waterzucht van voeten, beenen en handen, een eigenaardig pasteus uiterlijk.

De ernstige gevallen eindigen met den dood, maar wanneer niet ontdekt en verdreven, kan men jaren lang mijnwormen herbergen, zonder eenig ander verschijnsel dan lusteloosheid en bloedarmoede en vage buikklachten.

Juist omdat de klachten in het begin zoo gering zijn is het eenige verschijnsel in het begin gebrek aan werklust.

Van verschillende groote ondernemingen, die hun werkvolk een kuur deden ondergaan kan men hooren dat de werkpraestatie stijgt na een kuur tegen die ziekte bij het werkvolk.

Behandeling.

De behandeling van deze ziekte is betrekkelijk eenvoudig sinds ontdekt is dat de chenopodiumolie, die bovendien in Indië gewonnen kan worden, daar zulk een schitterend middel tegen is.

Men herhaalt de kuur, die in één dag afgeloopen is, zoolang met vrij groote tusschenpoozen tot wormen en eieren uit de ontlasting verdwenen zijn, wat dus een deskundige moet controleeren.

Men kan een kuur door honderden tegelijk laten doen.

Echter is medisch toezicht daarbij vereischte. Men kan, hoewel dit zeldzaam is, onaangenaame werkingen van het middel ondervinden, die geneeskundige hulp noodig maken.

Omdat de ziekte het eerst bij mijnwerkers is ontdekt dacht men eerst dat de worm aan mijnen gebonden was, vandaar de naam. Het is nu duidelijk, dat mijnwerkers, die in het duister der mijngangen hunne behoefte overal doen, de ziekte al zeer gemakkelijk verbreiden.

Men moet dus om de ziekte met succes te bestrijden en de infectie kansen voor de Inlanders te verminderen,

1e Privaten doen aanleggen en het gebruik daarna verplichtend stellen.

2e Tegengaan het deponeeren van uitwerpselen op de erven of langs de wegen, of in het water, dat voor baden wordt gebruikt.

3e Ontsmetting van de privaten geregeld doen geschieden.

4e Aanmoedigen het dragen van schoenen of in elk geval sandalen, al zijn deze ook minder afdoende.

5e De lijders aan een kuur onderwerpen.

Het is ongeloofelijk zooals het uiterlijk en de levenslust, de werklust terugkomen na een afdoende kuur.

Op ondernemingen deed men die ervaring in ruime mate op. Ik had indertijd een Inlandsch Hospitaal-soldaat tot mijne beschikking, die deze patienten al aan hun voorkomen herkende. Hij sprak van een zieke met een wormengezicht.

Niet buitengewoon is het een magere, bloedarmoede patient in drie maanden 10 Kilo te zien toenemen in gewicht.

Een Inlander, die geen wormen herbergt is een uitzondering op den regel.

Wanneer ik er naar zocht vond ik ze haast altijd bij al mijne patienten in de Minahassa.

Het rondloopen op bloote voeten tehuis en in de tuinen en in de buurt van privaten af te schaffen, het zal een zwaren strijd kosten. Toch mag geen moeite hier te veel zijn.

«Waarom maakt de Minahasser toch zulk een suffen indruk?» vroeg mij een Regeeringscommissaris, die slechts luttele weken hier vertoefde.

Als gevolg van eenzijdige voeding, het gebruik van sagoeweer, reeds in de jeugd aangewend en onzindelijkheid, waardoor elke Inlander mijnwormen herbergt, ziedaar het antwoord.

Beteugeling van de beschreven volksziekten zal de levenskracht van dit van huize uit niet zwakke ras ten goede komen.

XII.

Indisch-artsen.

De leiders, voorgangers, ziele-herders en doktoren van dit volk zullen hier een ruim arbeidsveld vinden. De Minahassers,

die Indisch-arts worden, kunnen haast geen mooier werk verlangen dan mede te werken aan de rasverbetering van hun eigen volk.

Belangstelling is er van de Regeering in dit volk zeker altijd overvloedig geweest.

Waar de Minahassers, volgens vele hunner leiders, roepen om méér Gouvernements Indisch-artsen, is dit, ik zou haast zeggen, onbescheiden.

Dit corps is nu eenmaal klein. Percentsgewijze berekend hebben de Minahassers, in vergelijking met andere volken, met den Javaan bijvoorbeeld, al méér doktoren dan hun toekomt.

Een fout is dat men alles van het Gouvernement, en dan liefst gratis, verwacht.

En dit land is een rijk land, met een klappercultuur, die millioenen in het land brengt.

Bijvoorbeeld het welvarende district Tonsea zou best eigen Inlandsche artsen kunnen aanstellen.

Het geld ware daaraan beter besteed dan aan gouden brillenmontuur, gouden «overtrekken» van tanden, Europeesche kleeding en automobielen.

Ziekenfondsen.

Wanneer men ziekenfondsen stichtte met een contributie van 25 cent per week, wat feitelijk voor niemand in geheel Tonsea een bezwaar zou zijn, dan zouden 4000 menschen een ressort kunnen vormen, dat een eigen geneesheer kon bekostigen.

In 1908 waren er twaalf Minahassische zonen als artsen werkzaam, thans drie. Waarom zijn dezen weggegaan?

Omdat hunne eigen landgenooten hen lieten gaan, door hunne diensten niet te willen betalen.

Dit is nog het gevolg van vroegere toestanden. Een van de eerste contakten met wilde volksstammen krijgt de geneesheer van de expeditie. De zendeling gaf en geeft geneeskundige hulp en de hem, ten gebruike van de behoeftige bevolking verstrekte, geneesmiddelen gratis, óók aan vermogenden.

De bevolking dient te worden opgevoed tot het begrip dat voor geneeskundige hulp en medicijnen behoort betaald te worden door hen die dat vermogen. Nog steeds wordt die hulp beschouwd als een recht van den «bondgenoot der Compenie».

Wanneer de vraag naar meerdere geneeskundige hulp ernstig

bedoeld is dan bekostige de Minahasser die zelf.... hij is er toe in staat. Zijn arme landgenooten kan hij er dan mede van laten profiteeren. Ook tot dit begrip van eigen armenzorg moet hij nog worden opgevoed.

Toekomst.

Niets wat een klein volk kan bereiken behoeft op den duur den Minahasser onbereikbaar te zijn, mits hij ontwikkele de sluimerende goede ras-eigenschappen en slechte invloeden, ook van ziekten, leere onderscheiden en vermijden.

Hij zal hierin van den «Hollander», zijn leermeester, zijn geloofsgenoot, de hulp blijven ontvangen, doch hij verwerpe als ideaal eene oorspronkelijke imitatie, die als alle namaak, eigen karakter mist.

Dat dit gevaar niet denkbeeldig is, bleek mij, waar ik zelfs al gedichten zag van een Minahasser in de Nederlandsche taal. Nog nooit heeft een kunstenaar in een andere dan zijne moedertaal een kunstwerk geschapen.

Voor evolutie in Westersche cultuur moeten atavistische mogelijkheden bestaan, moet het fundament der beschavingsuitingen Westersch zijn. De Minahasser blijve Oostersch.

Mijne groote belangstelling voor de Minahassa, waaraan Nederland door het trouwe bondgenootschap en de vele militaire diensten zooveel te danken heeft, kon ik niet beter toonen, dan door als medicus, die vier jaren onder hen gewerkt heeft, den weg te wijzen, die ik voor de evolutie van lichaam en geest de beste acht.

Hiermede bewees ik dan tevens, dat wel en wee van dit schoone land en interessante volk mijne aandacht had in de jaren, dat ik hier mocht leven en werken.

ETHNOGRAFISCHE MEDEDEELINGEN OVER DE DAJAKS IN DE AFDEELING KOEALAKAPOEAS.

(RES. ZUIDER- EN OOSTERAFD. VAN BORNEO).

DOOR

J. MALLINCKRODT,

CONTROLEUR B.B.

INLEIDING.

§ 1. De bevolking van Zuid-Borneo.

Zuid-Borneo — waarmede in den loop dezer verhandeling bedoeld is: de afdeeling Koealakapoeas — kan naar de bevolking in twee deelen verdeeld worden, n.l.

I. Een breedere of smallere kuststrook met een korter of langer deel van de benedenstroomen der rivieren;

II. de bovenlanden.

De bewoners van het eerstgenoemde deel, hoewel uit verschillende bestanddeelen gevormd, kunnen geacht worden Maleiers te zijn. Het laatstgenoemde bergt een Dajaksche bevolking.

Bij de Westerafdeeling aanvangende, loopt de grens van Pangkalanmoentai aan de Mapan met een grooten, naar de kust reikenden, boog naar Mangkaba aan de Lamandau, vandaar naar de monding Palikodan in de Boelik; zuidwaarts buigende snijdt ze de Aroet bij de Koeala Moea, vanwaar ze oostwaarts gaande de Saroejan bij Tandjoenggaring snijdt. De Mantaja kunnen we voor meer dan de helft tot het kustgebied rekenen, zij is echter, behoudens Tjampaga en Koealakoeajan die Maleisch zijn, een menggebied. De zijrivieren Toealan, Saranau en boven-Tjampaja vormen een Dajaksch gebied. De Katingan is boven Kasoengan Dajaksch, vandaar gaat de grens via Pahandoet aan de Kahajan tot de Koeala Moeroei aan de Kapoeas. Men heeft echter in de onderafdeeling Beneden-Dajak talrijke zuiver Dajaksche vestigingen in het Maleische gebied.

De Maleische bevolking behoort in hoofdzaak tot de Bandja-

reezen; de Maleiers van Kotawaringin staan afzonderlijk en worden de Kotawaringin-Maleiers genoemd. Voorts heeft de bevolking in het Westelijk kustdeel invloed van Madoereezen ondergaan, welke talrijk zijn in Kotawaringin. Ten slotte behooren tot haar nog de geislamiseerde Dajaks, die zich dan veelal tot bepaalde kampongs vormen, zoo b.v. aan de Mantaja, zoo Kertamelia aan de Aroet, Koealamandjoel aan de Seroejan, Tb. Sanamang aan de Katingan. Koealasamba is eveneens Maleisch en voor het grootste deel door Bakoempaiers (bewoners van Marabahan aan de Barito) van Barito uit bevolkt.

De Islamietische invloed is het sterkst merkbaar in het Sampitsche; daar zag ik ook voor het eerst drie getatoueerde hadji's. Behalve de reeds vermelde Dajaksche enclaves in het beneden-Dajaksche en de Mantaja komt een dusdanig Dajakgebied voor in Kortawaringin, vlak bij Pangkalanboen. Deze Dajaks, tot de Mamah Darat behoorende, zijn krijgsgevangenen, die een veertig jaar geleden, na een strijd tusschen vorst en Dajaks, zich daar hebben moeten vestigen. Zij hebben geenerlei invloed ondergaan van de nabijheid van het hof, hetgeen wel verbazing mag wekken; zij vormen door de baten van hun tuinbouw het welvarendste deel der Kotawaringinsche bevolking.

Als Dajaks tot den Islam overgaan, worden ze labai (Bandj.) of Moeallam genoemd, en deelen in de opbrengst der zakat. In vroeger jaren was het gebruik, dat bij de kroning van den vorst van Kotawaringin één Dajak overging tot het geloof van den Profeet. Bij de bevestiging van den tegenwoordigen zelfbestuurder heeft dat niet plaats gehad. Terugkeer tot het heidendom werd in deze streken vroeger met het leven geboet.

De Dajaks, die tot het Christendom overgaan, rekenen zich tot de Dajaks of tot de Israni's, maar niet tot de Maleiers.

In de hiervolgende bladzijden heb ik mij ten doel gesteld in hoofdzaken het leven en de gebruiken van de Dajaks dezer streken te beschrijven. Ik zal slechts hier en daar de aandacht vestigen op gebruiken, zooals men die in de Maleische streken kent. Een grondige behandeling daarvan zou het onderwerp eener afzonderlijke studie moeten uitmaken, die thans niet in de bedoeling ligt.

§ 2. De Dajaks van Zuid-Borneo.

Dat deel der bevolking, dat ons meer in het bijzonder zal bezighouden in deze verhandeling, zijn de Dajaks, de bewoners

der bovenlanden. Ze zijn in talrijke onderdeelen te verdeelen, die we achtereenvolgens zullen noemen, om eventueele bijzonderheden daarbij kort aan te stippen.

Zien we dan allereerst naar Kotawaringin. Daar worden de Dajaks naar gelang der rivieren waaraan ze wonen, benoemd, n.l. de Lamandau-, Delang-, Batangkawah-, Belantikan-, Boelik-Mantobi en Aroet-Dajaks; terwijl er voorts nog land-Dajaks zijn, n.l. de Mamah Darat en de Roekoe- (of Mapan-) Dajaks. Naar de legende komen ze uit het Noorden, dus uit de Westerafdeeling; de Mapan-Dajaks zijn in historische tijden hierheen verhuisd. Zij werden vroeger volgens de overlevering door zeven hoofden bestuurd, die elkaars «broeders» waren en elk een stroomgebied regeerden, terwijl vier dier hoofden over de Mamah Darats heerschten. Een uitzondering op een en ander vormen de Belantikan-Dajaks; dezen n.l. beweren, dat ze van Minangkabauers afstammen. Volgens het betreffende verhaal zou Parapatih nan Sebatang, de bekende Minangkabausche wetgever, aldaar geweest zijn, en getrouwd. Velerlei avonturen had zijn zoon Pinang Kaburai, die door zijn moeder werd vervloekt; zijn versteende schip wijst men u nog aan in de nabijheid van Karanganbesi (Boekit Sampoeraga). Ook heeft men poesaka's van den Minangkabauschen Solon, nl. geverfde doeken, met de geschiedenis van Rama's strijd tegen de Raksasa's daarop afgebeeld.

De Dajaks in de Kotawaringinsche streken worden aangesproken met mamah, terwijl zij de Maleiers baniaga (berniaga) noemen. Dit gebruik zou zijn oorsprong vinden in een verkeerd begrijpen van den eersten Maleier, die hier kwam (zekere kiai Gadai), een man van Java, volgens de bevolking; volgens Van Gaffron echter iemand van Blitoeng [1]). Deze deelde nl. den Dajaks mede, dat hij kwam om «berniaga»; de bevolking echter dacht, dat dit zijn naam was en noemde voortaan alle Maleiers zoo.

Dat deze Dajaks sterk door het Hindoeïsme beïnvloed zijn, blijkt onder andere uit het feit, dat in Tamiang aan de Lamandau een Boeddha-beeldje — Demang Akar — te zien is; ook, bovengenoemde doeken wijzen op Hindoe-invloed, terwijl voorts de Mamah Darats een legende kennen, volgens welke zij vroeger

[1]) Bijdragen Kon. Inst. deel VII (1860), p. 278.

schrijven konden, maar in andere karakters, dat ze eens voor hun toenmaligen vorst een brief moesten overbrengen, die echter wegraakte, en dat ze daarom vervloekt werden met den vloek, dat, als ze ooit nog eens zouden schrijven, hen ongeluk zou treffen. Het heeft mij dan ook uiterst veel moeite bezorgd, deze Dajaksche kinderen naar school te krijgen.

Aan het Kotawaringinsche grenzen de Saroejan-landen, die door een ongeveer 25 K.M. breede strook oerwoud van elkaar gescheiden zijn, waardoor slechts weinige en slechte paden gaan. Ook naar de Mantaja-zijde is de Saroejan vrijwel afgesloten; zoo treft men aan deze rivier nog Dajaks aan, die minder van buiten beïnvloed zijn, alleen van de kust uit begint in de laatste jaren de Maleische invloed door te dringen. Een lange rij stroomversnellingen (drie dagen roeiens) scheidt deze Saroejan-Dajaks van de bewoners aan den bovenloop.

Allereerst zien wij daar de Kahajan-Maleische vestiging Koealamandjoel; dan aan de boven-Saroejan de Koehin-Dajaks tot Bahan, en verder, zoowel aan Mandjoel, Langki en Saroejan, uit de Westerafdeeling overgekomen Melahoi-, Kanindjal- enz. stammen als ook Ott Danoems uit het Katingan-gebied. De Westerafdeeling invloed is hier sterk, maar toch begint ook hier zich de Kahajan-invloed te doen gelden, die verder al de Sampitsche landen beheerscht.

De Mantaja kan wat de bovenlanden betreft gezegd worden geen eigen bevolking meer te bezitten; reeds in 1860, in de dagen van Tagab Koendi, zooals Michielsen weet te melden, weken de eigenlijke Mantaja-Dajaks uit naar de Katingan waar ze in de bevolking opgingen. Reeds lang voor dien waren de verlaten kampongs tot Koeajan overblijfselen van de Maleische vestigingen, die zich ± 1844 te Tjampaga samentrokken. Wij zien thans nagenoeg de geheele Mantaja geïslamiseerd of bewoond door Kahajanners en Katinganners; alleen de streken tusschen Tjampaga en Saka Doea aan den benedenstroom en de daaruitvloeiende zijrivieren Toealan, Saranau en Tjampaga worden voor een deel bewoond door de Tamoean-Dajaks, een oorspronkelijke bevolking, die echter reeds sterk den invloed der omgeving heeft ondergaan.

De Katingan zelve heeft, naast een gering aantal oorspronkelijke bewoners, vooral Kahajanners als bevolking; het grootste deel der hoofden behoort tot dat volk.

De bovenloop van de Katingan, Sanamang, Bimban, Hiran, Samba, Brani is bewoond door Ott Danoems, die zich onderling alleen in naam onderscheiden naar de rivieren van hun oorsprong. Zoo bv. de Dajak Sabaoeng, Dajak Sahiai, Dajak Doehoi, Dajak Tawahoei, Dajak Raham en Dajak Pananjari. Ook als ze uitzwermen naar elders, behouden ze hun ouden naam; adatverschillen van beteekenis kenmerken hen niet, het zijn meestal stamverschillen (stam in beperkten zin) en geringe taalafwijkingen. Deze Ott Danoems strekken zich ook uit over een groot deel van boven-Dajak en wel het verst langs de Kapoeas, waar ze tot voorbij Djangkang reiken; aan de Kahajan echter blijven ze vrij ver boven Koewalakoeroen.

Het verdere gedeelte van Zuid-Borneo wordt bewoond door de Ngadjoe's, die in verschillende stamonderdeelen deze streken bewonen. Ook deze onderdeelen kenmerken zich slechts door linguistische verschillen; de adat kan men als eenvormig beschouwen. We konden reeds opmerken, hoe hun invloed ver is uitgestrekt buiten hun eigenlijk geboorteland; men kan in Zuid-Borneo niet reizen, of men ontmoet in de kampongs, waar men aanlegt, zoogenaamde Oloh Kahajan. Zwervers van nature, handelaren uit liefde tot reizen, zwerven ze ver door Borneo heen zooals voor de Barito de Bakoempaier zulks doet. De taal dezer Dajaks overheerscht reeds het grootste deel der Sampitsche landen. De Ott Danoems staan reeds onder hun invloed, en ze dringen met groote kracht door in het bovengenoemde invasiegebied der Westerafdeeling. Het bestuur in de Sampitsche landen hebben Kahajaners nagenoeg geheel in handen. Moest Michielsen in 1880 nog schrijven; «de Kahajaners trachten meer en meer vasten voet in deze streken te krijgen», men kan nu ruim veertig jaar later zeggen, dat ze de overwinnaars zijn in dezen vreedzamen oorlog; tot de overwinning heeft niet weinig meegewerkt hun meerdere kennis, die ze op de zendingsscholen hebben opgedaan.

Kort samenvattend kunnen we dus zeggen: dat de Dajaksche bevolking van Zuid-Borneo bestaat uit een westelijk en noordwestelijk gedeelte, dat onder den invloed der Westerafdeeling staat; een zuid-westelijk deel, dat onder Maleischen invloed staat, een oostelijk en noordelijk gedeelte, dat Ngadjoesch beïnvloed wordt of Ngadjoesch is; en een uiterst noordelijk stuk, dat, hoewel nog vrij zuiver Ott-Danoemsch, toch onder stijgenden

invloed der Ngadjoe's komt, en binnen afzienbaren tijd aan deze inwerking geheel zal zijn onderworpen.

Afkortingen:

K.W. = Kotawaringin.
Sah. = Sahiai.
Ott D. = Ott Danoem.
Sar. = Sarojan.
Kah. = Kahajan.
Kat. = Katingan.
Ng. of Ngad. = Ngadjoe.

HOOFDSTUK I.

De gemeenschap en haar bestuur.

§ 3. De eigenaren van den bodem.

De primitieven achten hun leven beheerscht door een ontelbaar aantal wezens, met hooger krachten begiftigd dan zij zelf zijn; die op elke handeling, door den mensch te verrichten, hun invloed doen gelden. Afhankelijk als ze zijn van den bodem en zijn opbrengst, behoeft het geen betoog, dat vooral die geesten, die den bodem bewonen, zich in de aandacht der menschen verheugen. De Dajak beschouwt de aarde als door een groot aantal dier wezens bewoond, wien hij den naam oeroi (Ott D.), oerai djaja of doewata geeft. Hij zal zich er niet aan wagen ook maar eenig nut van den bodem te trekken zonder allereerst van zijn voornemen daartoe kennis te geven aan die bovennatuurlijke bewoners of zonder hun te verzoeken de plaats te ruimen om hem in het genot der voordeelen te stellen. In ruil daarvoor zal de Dajak een klein offer opstellen, dat de oerai met zijn verlies zal verzoenen.

Wij zien dus, dat de opwonenden op den grond den eigendom van, het opperste recht op, die gronden toekennen aan de oerai, en slechts door middel van bepaalde handelingen profijt van den bodem kunnen trekken. Eenige dezer offers zal ik hier kort ter sprake brengen, ter illustratie; later hoop ik uitvoeriger daarop terug te komen:

a. Als men met het menabas aanvangt, wordt door de hoofden een offer gebracht bij de dorpsofferplaats panggoel laman (K.W.), kamantoehoe (Kat.), batoe patahoe (Sah.), patahoe (Mantaja), waarbij den aardgeesten verzocht wordt geen

onheilen over het land te doen komen. De individu brengt eveneens een offer bij zijn aan te leggen bouwveld.

b. Heeft men een goeden oogst gehad, dan brengt het hoofd daarna weder een offer en lost eventueel gedane beloften (b.v. het slachten van een kip) in.

c. Heeft men bij de Ngadjoe's eenige jaren achtereen een slechten oogst gehad, dan geeft men een groot feest om het dorp te reinigen (manjaki lewoe); men denkt toch, dat in dat geval de oerai verstoord zijn.

d. Bij den huizenbouw zal men alvorens met het schoonkappen van het veld te beginnen een offermandje (antjak (Ngad.), kalingkang (Kat., Sar.), rantja (K.W.) met kip en rijst opstellen, met verzoek aan de aardbewoners om van dit offer te genieten en de plaats voor een andere te verruilen, dewijl de offeraar zijn huis hier wenscht op te trekken.

e. Gaat iemand uit boschproducten zoeken, dan zal hij op de plaats, waar hij de rivier verlaat en het bosch ingaat, een offer opstellen van kip en rijst aan de geesten der rivier: djata (Ng.), oerai (Kat.). Op de plaats aangekomen waar hij zijn bedrijf wenscht uit te oefenen, zal hij nogmaals offers opstellen: een aan de bodembewoners en een — bestaande uit een ei met rijst — aan de boombewoners (Njaring, Kariaupoedjoet enz.) met verzoek hem behulpzaam te zijn en niet boos te worden als hun woonplaats beschadigd of vernield wordt.

Deze voorbeelden zouden met talrijke andere kunnen worden uitgebreid, waarvan het echter beter voorkomt ze te behandelen bij de beschrijving van de uitoefening der verschillende rechten.

We zien dus, dat geen handeling ten aanzien van den bodem wordt ondernomen, of aard- dan wel riviergeesten worden daarmee in kennis gebracht. Wil dus de mensch zich aan een of andere bewerking wijden, dan zal hij in contact hebben te treden met die hoogere wezens. Zij, die steeds met de geesten eener plaats hebben omgegaan, zijn bekend met de manier van aanroepen, want de talrijke geesten zijn plaatselijk evenzeer verschillend. We zien dan ook, dat de vreemdeling die overgaat tot bewerking van den grond enz. op een ander gebied dan

dat, waar hij vandaan komt, zich zal wenden tot een bewoner van den bodem in kwestie en diens tusschenkomst verzoeken om zijne offers te brengen [1]). Het is dus begrijpelijk, dat, wegens het gemakkelijke verkeer tusschen opwonenden en aardgeesten, aan deze bewoners een zeker recht wordt toegekend, een recht dat vreemdelingen niet hebben, daar zij ten aanzien der grondbewerking afhankelijk zijn van hen, die met de bovenzinnelijke eigenaren van den grond weten om te gaan. Dat recht — dat, boven andere, aan de opwonenden toekomt — pleegt men in later tijd het beschikkingsrecht te noemen, de opwonenden toch zijn vrij om over den bodem te beschikken, daar zij den omgang met de aardgeesten kennen, en weten hoe dezen verzoend kunnen worden met de aantasting van hun grond.

De vreemdeling erkent dit meerdere recht, doordat hij van een kracht, uit de opwonenden gekozen, gebruik maakt; hij erkent daarmee de producten, gewonnen of voorkomende op dien bodem, als in zeker verband staande tot de lieden, die met de oerai kunnen omgaan. Indien de vreemdeling binnen dien beschikkingskring gaat zamelen, zal bij echter daarmee de rijkdommen der opwonenden, die zij zich met slechts weinig moeite kunnen verschaffen, doen verminderen. Wij zullen dan ook later zien, dat voor een en ander de vreemdeling de houders van het beschikkingsrecht zal hebben schadeloos te stellen.

§ 4. De opwonenden.

Gaan we thans na, wie gerekend moeten worden opwonenden te zijn. Om in die bijzondere rechten te kunnen treden, moet men in verhouding staan tot de geesten van den bodem (en van het water). In de eerste plaats wordt men geacht in connectie te staan tot die oerai door het feit, dat men geboren is op dien grond. Het verband tusschen kind en grond blijkt door het feest, dat gegeven wordt ter gelegenheid van het eerste bad in de rivier en van de eerste aanraking met de aarde: mahandang petak (Kat.) djadjak tanah, tenggan awan (Aroet), badjidjak tanah (Sar.), manjaki petak (Sah.).

---

[1]) Wat betreft het bewoond zijn der gronden, oordeelen de Maleiers van Kotawaringin en Sampit insgelijks. Zij noemen deze bewoners Nabi en vereenzelvigen ze met Nabi Adam, vandaar ook dat men vóór de veldbewerking rijst strooit met verzoek aan eventueele aldaar huizende nabi's, het veld te ruimen, aangezien zij daar hun ladang wenschen aan te leggen.

Bij de beschrijving van de gebruiken zal hierop worden teruggekomen.

In de eerste plaats is men dus deelgenoot in het beschikkingsrecht, zoo men geboren is op den grond. Een vreemdeling, die zich in den kring komt vestigen, zal dit recht minder gemakkelijk bekomen. Vooral in vroeger jaren zal in zulke gevallen voorzichtig zijn te werk gegaan; de noodzaak om in elken vreemdeling een vijand te zien, die het op een hoofd gemunt had, zal niet bevorderlijk zijn geweest aan de toelating van die vreemden. Er stonden echter wel wegen open om tot het deelgenootschap te geraken. Volgens de Dajaksche gebruiken toch moet men, trouwende met een meisje uit een andere vestiging, deze volgen naar haar woonplaats. De echtgenoot zal daar dan ook vrijelijk mogen ontginnen enz., om in het levensonderhoud van zijn gezin te voorzien. Bij zijn vertrek echter, hetzij dat hij wegloopt, hetzij dat hij het, na den dood zijner vrouw, beter vindt naar zijn kampong terug te keeren, zullen zijn eventueele tuinen, dan wel voorkeurrechten of genotrechten vervallen aan zijn kinderen, en zoo hij deze niet heeft, aan de familie zijner vrouw, dus oudtijds aan de vestiging.

Wel kan men volledig worden opgenomen in het kringverband, door adoptie. Had het ceremonieel daarvan plaats gehad, dan was men te beschouwen als volgerechtigd lid dier gemeenschap. Ook het gewone drinken van elkanders bloed, gemengd met toewak, dus het sluiten van bloedvriendschap, maakte een en ander mogelijk, dat blijkt ook uit den Katinganschen naam van deze ceremonie: haoerai (één oeraï hebbende). Ook gebruikelijk is bij de Ngadjoe en de Ott Danoems de naam hatoendie.

In den tegenwoordigen tijd is zulks anders; men beschouwt thans in Zuid-Borneo als lid van den kring hem, die binnen dien kring in de belasting is aangeslagen, die daar zijn diensten verricht en zijn wang tiga tali (kemit) betaalt. Door den invloed van het Gouvernement toch is een gevoelige slag toegebracht aan den hechten band, die vroeger de bewoners verbond. Hield men zich toen te zamen uit vrees voor overvallen, nadat de rust gewaarborgd werd zag men al spoedig de bevolking naar verschillende streken uitzwermen. De band verslapte en de nieuw gekomenen deelden weldra in de rechten der andere opwonenden, deelden ook hun lasten.

§ 5. De kring.

Gaan we na wat de oudere publicaties weten te vermelden aangaande de Dajaksche gemeenschap, dan lezen we, dat deze gevormd werd door een elkaar in den bloede bestaande bevolking. Men woonde te zamen in een of meer groote familiehuizen (betang), waarin aan elk gezin een afgeschoten ruimte (priok, lawang) was aangewezen, als zijn verblijf. Werd de familie te groot, zoodat de betang niet meer voor uitbreiding vatbaar was, dan scheidde zich een deel der bewoners af en bouwde zich een nieuwe gemeenschappelijke woning, hetzij deze direct in de nabijheid der vestiging werd opgetrokken, hetzij op min of meer grooten afstand daarvan. Het laatste zal uit den aard de gewone gang van zaken zijn geweest, immers de primitieve wijze, waarop men den landbouw drijft, vereischt een uitgestrekt gebied woeste gronden voor een betrekkelijk gering aantal opwonenden. Men zal dus bij scheiding de nieuwe betang allicht in een gebied hebben opgetrokken, waar de woeste gronden talrijk waren. Meestal zal dit echter aan hetzelfde zijriviertje van den hoofdstroom zijn geweest; wij lezen toch voortdurend, dat de bewoners van zulke kleine stroomgebieden véélal onder één hoofd stonden. Hoe dit «hoofd» zal moeten worden opgevat, onderzoeken we hierbeneden.

We zien als zoodanig aan de Kapoeasilir meer voorname hoofden van Poelau Petak, van Mantangai, Kotabaroe, Masaren, Djangkang. Aan de Katingan waren, ten tijde dat Michielsen daar reisde, evenzoo talrijke hoofden. Toch beschouwde men elkaar niet als vreemden, wanneer men aan eenzelfde hoofdrivier woonde (en natuurlijk van een zelfden stam was). Dit kan uit eenige voorbeelden blijken. We zien in 1839 de geheele Kapoeas-bevolking te hoop loopen op het gerucht, dat Soerapati de Kahajan plunderend en moordend afzakte en van plan was de Kapoeas hetzelfde lot te doen deelen; bij de uitmonding der Troesan in de Kapoeas werd aan Soerapati's bende een verpletterende nederlaag bereid. In 1879 zien we onder leiding van den tegenwoordigen mantri poeloehan Mas Lebihi, toen nog Toemanggoeng Matjan Pintoe, de bevolking der Aroet vergaderd om op wraak te zinnen over den asang-tocht van Tahasang (Mantaja), waarbij vijf en twintig inwoners der Sambi het leven lieten.

De man uit een andere kampong, maar uit hetzelfde stroomgebied, was geen vreemdeling. We lezen b.v. herhaaldelijk in Schwaner's «Borneo», hoe deze reiziger, die omstreeks 1850 in deze streken rondzwierf, in de balai's buiten de versterking overnachtte; hij was daar dan te zamen met Maleische en Kahajansche handelaren (aan de Katingan); ik herinner me geen plaats, waar hij vermeldt, dat daar ook lieden van de soengai zelve overnachtten. Het zou te dwaas zijn te vermoeden, dat Schwaner steeds in kampongs kwam waar toevallig geen lieden van vreemde kampongs, aan dezelfde rivier gelegen, aanwezig waren; die lieden schijnen dus wel binnen de kotta te hebben mogen verblijven.

Gaat men den tegenwoordigen tijd na, dan hoort men slechts klachten — nadat het Gouvernement de recognitie verboden heeft — over het feit, dat bewoners van een ander stroomgebied de bosschen plunderen; geen enkele klacht vernam ik, direct of middellijk aangaande de tallooze lieden van hetzelfde stroomgebied, die hun voordeel kwamen doen in andermans bosschen. Bij het bestuur der vestiging en het recognitiestelsel zal ik hierop nader terugkomen.

Ik vermeen, naar hetgeen ik terzake vernam, dat in het Sampitsche en in de Dajak-landen de bevolking van het dorp met zijn uitzwermingen beheerder is van het beschikkingsrecht over de door haar bewoonde gronden, maar dat zij dit recht slechts uitoefent op die gronden, die in haar naaste omgeving gelegen en voor het levensonderhoud van de leden der gemeenschap noodzakelijk zijn. Op de verdere gronden had zij evenzeer dat recht, maar de bewoners van het stroomgebied konden daar zonder eenige formaliteit hun voordeel doen; slechts lieden van andere rivieren afkomstig hadden aan bepaalde vormen te voldoen om van den grond eenig voordeel te mogen genieten.

Deze stroomgebiedbewoners nu zijn vrijwel altijd van één stam. Slechts de uiterste bovenlanden worden bevolkt door de Ott Danoems, die oudtijds slechts de rivieren afzakten om koppen te snellen, ten ware zij behoorden tot stammen, die hun bosschen in het geheel niet verlieten. De talrijke vestigingen aan den bovenloop der Sampitsche rivieren, die afkomstig zijn van de Melahoi en andere Westkustrivieren, zijn alle van betrekkelijk recenten datum. Behoudens de stamband, die alleen in tijden van gevaar wat hechter werd, bestond geen andere band

dan de gemakkelijke verkeersweg. Deze was iets, dat men gezamenlijk bezat; de oerai's en djata's dezer stroomen waren gemeen.

Hier komen wij op een punt, dat misschien de eigenlijke positie dier oerai's kan aanwijzen.

De rivieren toch ontspringen op bergen, die de bevolking van het stroomgebied beschouwt als de plaatsen, waarheen de zielen hunner afgestorvenen verhuizen. Het ware niet onmogelijk, dat deze riviergeesten en wellicht ook die van den grond te vereenzelvigen zijn met de zielen der afgestorvenen, d. i. met de voorouders. Bij de doodengebruiken zullen we nog eenige gebruiken kunnen vermelden, die wijzen op een zekere beteekenis der rivier voor de overledenen.

De rivier nu schijnt een hechter band te zijn dan de stam. De Ngadjoe's toch, die de geheele onderafdeeling beneden-Dajak bewonen, kenden aan de Kahajan-bewoners voor de Kahajan, aan de Kapoeas-bewoners voor de Kapoeas, het recht toe zonder formaliteiten voordeel te trekken van bovenbedoelde gronden. De andere werden als vreemdeling beschouwd.

Over de toestanden, zooals die in Kotawaringin bestaan, zal ik straks handelen.

De tegenwoordige, door het Gouvernement geschapen, toestand is deze, dat het geheele stroomgebied onder de kampongs is verdeeld, waarbij de grenzen langs rivieren en paden zijn aangewezen. Hoe dit oudtijds was, vond ik nergens vermeld en ik vernam ter zake niets, dat dienen kan ter opheldering. Men verklaarde vroeger als vreemdeling de permissie tot zamelen te vragen aan de naastbijzijnde vestiging. Er schijnen dus in die dagen geen bepaalde grenzen te zijn geweest. Waarom ik desalniettemin de kampong als houder van het beschikkingsrecht aanneem, zal bij de recognitie blijken.

§ 6. Het bestuur van den kring.

Om het bestuur der gemeenschap na te gaan moeten we allereerst tot die mededeelingen terugkeeren, die ons over de tijden ten dienste staan, toen het Gouvernement zich niet — of nagenoeg niet — met de Dajaks der binnenlanden bezig hield. Wij treffen dan nergens gegevens aan, die op een eenhoofdig bestuur wijzen; het zijn de oudsten, die het bestuur voeren, en dan nog slechts tot zekere hoogte.

De familie, die in de betang samenwoonde, koos zich eenige oudsten — bakas lewoe (Ng.) onghoen obboe (Sar., Ott D.), hadji (K.W.), orang kaja (Delang) — die te zamen de algemeene zaken regelden, doch verder, in de particuliere aangelegenheden der gezinnen, niet den minsten invloed hadden. Bij zeer belangrijke kwesties, de gemeenschap rakende, hadden ook de overige leden een woordje mee te spreken. Vooral was dit het geval bij snelzaken, als de familie in haar geheel de sahiring (tanggoel) moest opbrengen.

Deze oudsten waren, al dan niet oud in jaren, menschen van ervaring en invloed; gesproten uit den eersten stand, waren ze zoo mogelijk opvolgers van hun vader of broeder.

Hoewel door middel van verkiezing tot hun ambt gekomen, kan men toch nagenoeg spreken van een erfelijk ambt. Had de candidaat geen gebreken, dan koos men den zoon, of koos een nastaand familielid, meestal in overleg met het vorige hoofd, dat reeds bij zijn leven daartoe voorstellen deed aan zijne medebestuurderen.

Over het algemeen nu zien we, dat één dier oudsten als hoofd wordt aangemerkt. Dit was dan meestentijds iemand uit de oudste vestiging; men noemde hem den mantir hai. De onder hem staande betangs hadden elk ook een vooraanstaande oudste als primus inter pares, een persoon die na moepakat de te treffen maatregelen nam. Ook den mantir hai zien wij geen andere bevoegdheden hebben dan die, welke men hem bij wege van moepakat verleende en dan alleen voor algemeene zaken; ook hij had niets te maken met individueele kwesties, en had ongevraagd zich te onthouden van inmenging in de privé aangelegenheden, andere betangs rakende. Buiten zijn ressort had geen dezer hoofden eenigen invloed, behalve indien gemeenschappelijk gevaar dreigde; dan zien we de naburen of stroomgebiedbewoners zich vereenigen om de naderende onheilen af te wenden.

Bij tijd en wijle verschijnt in de geschiedenis een hoofd, dat ook invloed buiten zijn eigen gebied bekomt. Ik noem b.v. een Toemanggoeng Nicodemes van Poelau Petak, die een gewild raadsman was van andere hoofden; zijn groote ervaring, bereidheid enz. deden anderen naar zijn raad luisteren. Ongevraagd had ook hij geen invloed. Een ander persoon was Toemanggoeng Toendan van boven-Kahajan, die zijn wil ook ongevraagd aan

zijn naburen als wet wist voor te schrijven, echter door geweld en brutaliteit. Groote rijkdommen had hij zich op deze wijze bij elkaar gestolen. Zijn eigen zoon echter verklaarde mij, dat hij geen hooger macht bezat dan die van elk ander kamponghoofd; alleen de vrees voor zijn woestheid deed zijn wil wet zijn; dadelijk na zijn dood was echter van zulk een macht geen sprake meer. Wij zien dus, dat een bestuur van het stroomgebied als geheel of van een deel daarvan niet op de adat berust.

De oudsten voerden allerhande titels: patih, singa, matjan, dambong, djaja enz. zijn wel de meest voorkomende. Zij, die wat hooger in aanzien stonden, voerden den titel toemanggoeng, demang, raden enz.

De aangelegenheden, die slechts het gezin (koeantan, kabali lawang) raakten werden binnenskamers uitgemaakt, tenware de rechter er aan te pas kwam. In dat gezin was niet alleen de vader baas, maar ook de vrouw wist haar meening kenbaar te maken. De vrouw is dan ook in de Dajaksche gemeenschap een factor, waarmee rekening moet worden gehouden. Eenige malen zien we een vrouw als hoofd optreden; in andere gevallen zien we als hoofd een man, wiens vrouw de macht oefent. Niets gebeurt tot heden toe in het Dajaksche huisgezin, zonder dat de moeder daarin is gekend.

Toen het Gouvernement meer intensief bestuur ging uitoefenen, stelde het kamponghoofden aan met den titel pembakel; de oudsten kent onze ambtenaar niet, hij vermoedt dat elk man met grijze haren een oudste is, en vergeet dat er standen bestonden en nog bestaan.

§ 7. Standen.

Sinds de schepping der wereld hebben twee soort van menschen bestaan, n.l. de vrijen — orang kaja (Delang), orang soeka (K.W.), oloh tatan (Kat., Kah.) — en de onvrijen — hoeloen, djipen —. De door de Goden gegeven voorschriften aangaande huwelijksrecht hielden ondermeer het verbod in, om uit den eenen stand in den anderen te trouwen; er zijn echter ceremoniën, door het voldoen waaraan men zich, hetzij alleen voor zich zelf, hetzij voor zich en zijn nazaten, uit dezen stand kan verheffen. Dit was dan het huwelijk door middel van betaling van een extra-bruidsschat: taboes lajoen (K.W.), batang ompat pong (Sar.) d. i. «het hoogere uit het lagere bereiken» (§ 91). In Kotawaringin kwamen

daardoor in hoogeren stand, n.l in den middenstand (welks ontstaan menschenwerk is), dien men maharika of mardahika pleegde te noemen. Elders werd de afkooper opgenomen onder de oloh tetak, maar zijn kinderen hadden, indien zij met een oloh tetau trouwden, wederom den hoogen bruidsschat te betalen.

De djipen's van Sampit en van de Dajaklanden waren in twee groepen verdeeld, nl. de eigenlijke erfelijke slaven, rewar, en de pandelingen (djipen); een derde categorie vormden zij, die wegens brandstichting tot slaaf geworden waren, de z.g.n. kahasoe.

Om uit den stand der onvrijen (uitgezonderd dien der pandelingen) tot den hoogeren stand te komen bestaat in de Dajaklanden een kostbaar ceremonieel, dat ik later uitvoerig zal behandelen. Had men daaraan niet voldaan, dan werd men niet geacht een ware vrije te zijn. Toen de slavernij eindigde, werden wel is waar vele lieden zonder meer vrij; maar nog heden kan men één voor één de afstammelingen van gewezen slaven aanwijzen, en nog heden zullen ze hun stand hebben af te koopen als ze huwen willen met een oloh tetau.

De oloh tetau kon oudtijds door ongelukkige omstandigheden, of door verkwisting in den stand der onvrijen te recht komen; doch nooit kon hij erfelijk slaaf (rewar) worden, behalve indien hij kahasoe werd.

Laat ik dan eerst aangeven, hoe men uit de dienstbaarheid verlost werd:

1. Doordien een man of vrouw der oloh tetau met een vrouw of man der onvrijen in ontucht leefde; in dat geval moest een boete worden opgebracht gelijk aan de taboes lajoem, vermeerderd met de boete voor ontucht (desa).

2. Door zich vrij te koopen. De slaaf geeft zijn heer kennis van zijn wensch zich vrij te koopen, de afkoopsom wordt vastgesteld, en de slaaf geeft aan oudsten en andere kamponggenooten kennis van het aanstaande gebeuren. Tevens benoemt hij zes getuigen. De heer geeft nu aan hem, die hem betaalt, en eventueel aan elk lid van zijn gezin, dat zich vrij koopt of dat in den vrijkoop is begrepen, een poppetje van ijzerhout, de z.g.n. pasah tegoeh. Deze betaling heeft plaats ten overstaan der kamponggenooten. Door den afkooper worden talrijke varkens geslacht, waarna hij de som betaalt en het popje ontvangt, hetwelk hij direct overgeeft aan een ander lid van den hoogsten stand, kundig in het ter zake vereischte ceremonieel (pangoeroes).

Deze nu raakt driemaal met de pasah tegoeh het hoofd van den vrijkooper aan, terwijl de tweede (de toekang tawoer) een en ander den meester en de aanwezigen mededeelt. Daarbij strooit hij rijst op den grond. Vervolgens wordt den gewezen slaaf een varkenspoot een oogenblik in den nek gelegd. Men verlaat het huis, en aan een doerianboom wordt, ongeveer 3 depa hoog, de pasah tegoeh opgehangen, waarbij wederom door den toekang tawoer rijst gestrooid wordt en het ceremonieel bovenvermeld wordt herhaald, met uitzondering van de aanraking met de pasah tegoeh. Men gaat daarop naar de rivier, waar de voormalige slaaf en zijn meester, de pangoeroes, de toekang tawoer en de zes getuigen zich baden; zijn ze naar huis teruggekeerd dan wordt het feest voortgezet met eten, drinken en dronken zijn. Daarmede is de slaaf tot tatau geworden.

Gaan we thans na, hoe men uit de tatau-kringen, behalve dan door het worden van pandeling, tot den stand der erfelijke slaven kon afdalen.

Indien men schuldig was aan het verbranden van eens anders huis, waardoor de eigenaar behalve zijn bezittingen ook zijn gezin of het leven verloor, zoo moest de dader de waarde der vernielde goederen, alsmede het wergeld (sahiring, tanggoel) voor de omgekomen personen aan de erven betalen. Was hij daartoe niet instaat, dan werd hij met zijn gezin slaaf der erven. Deze soort van slaven noemde men kahasoe, slechts door betaling van de zeer hooge boete konden zij de vrijheid herkrijgen. In den regel bleven de kahasoe gescheiden van den meester wonen, maar als deze eenige hulp noodig had, zoo was de kahasoe gehouden deze te verleenen. Zijn eigendom kon door den meester worden genomen, als deze dat wilde. Om der wille van groote diensten, den meester bewezen, kon deze den kahasoe zijn vrijheid desgewenscht hergeven.

De slaven hadden geenerlei rechten; zij moesten hun meester behulpzaam zijn in diens bezigheden, en slechts nu en dan zien we, dat hun toegestaan wordt afzonderlijk te gaan wonen. Zij zijn geen deelgenooten in den grond; bij het ceremonieel van den vrijkoop zien wij dan ook, dat door middel van het rijststrooien, het ceremonieel onder de doerian en het bad, de bewoners van aarde enz. in kennis worden gebracht met het gebeuren. Eerst daardoor wordt hij deelgenoot in het beschikkingsrecht op den grond.

Het werk, door slaven verricht, kwam den meester ten goede. De uitgestrekte rotan-bosschen der kampong Rantaupoeloe (Sar.), die ongeveer een uitgestrektheid van twee dagreizen hebben, komen geheel toe in inlandsch bezitrecht aan de erven Toemang-goeng Timpoen, die met zijn talrijke slaven de rotan daar heeft geplant. De afstammelingen dier slaven hebben geenerlei recht.

Uit den hoogsten stand nu kwamen de oudsten voort. Dezen werden door de gezamenlijke vrijen gekozen. We zagen reeds, dat daarbij veelal zoo mogelijk een zoon of schoonzoon of broeder werd gekozen als opvolger. Met het hoofd was het evenzoo, en ook de mantir hai werd door allen gezamenlijk gekozen. Het is niet noodzakelijk, dat hoofd of oudsten oud van jaren zijn; op ervaring en kundigheden werd gelet, op kracht en voor velen in den ouden tijd op moed, of wat men moed noemde. Dit was vooral een vereischte voor den mantir hai, die eigenlijk slechts in tijden van gevaar gehoorzaamd werd of iemand aanwees, wien men moest gehoorzamen.

§ 8. De groote kring.

Aangaande den grooten kring, het stroomgebied, hebben we reeds gezien, dat een hoofd of bestuur niet bestond. Dit viel reeds in 1880 aan Michielsen op, die toenmaals deze streken bereisde; men leest op p. 37 van zijn reisrapport, zooals dit is opgenomen in T. B. G., deel XXVII, 1882.

«Ik verzweeg hem (Raden Pakoe) voorloopig dat ik de vol-«komen mislukking zijner pogingen voor meer dan waarschijnlijk «hield, wegens de machteloosheid der hoofden in deze streken «(Katingan) om zich zelve of eene door hen te sluiten over-«eenkomst te doen eerbiedigen»;

en verder op p. 55:

«Bij zijn (Raden Pakoe's) vertrek van Melahoei had hij in de «meening verkeerd, dat hier, evenals daar, een algemeen, wer-«kelijk gezagvoerend, hoofd bestond, tot wien hij zich zou kunnen «wenden, maar hij (was) in die verwachting teleurgesteld.»

Wie waren dan die hoofden, van wie Michielsen en anderen spreken, hoofden met hooge titels en uitgestrekte gebieden, soms heele stroomgebieden?

Zulke hoofden ziet men omstreeks 1850 opduiken ten tijde dat het Gouvernement zich eenigermate begon te bemoeien met deze landen. Toen werden hoofden aangesteld, belast met het

districtsbestuur, zoo b.v. Toemanggoeng Nicodemus, Toemanggoeng Singa Negara (Kat.), Toemanggoeng Kidong (Sar.), enz. Onverschillig of in hun aanstellingsbesluit (van den resident) staat, dat zij landschapshoofd, of dat zij districtshoofd waren, zij waren geen hoofden uit de adat gesproten, maar Gouvernementshoofden.

In de dagen, toen het nog uiterst gevaarlijk was om in deze streken te reizen, liet men de zaken liefst over aan iemand dien men vertrouwde (Nicodemus), of aan iemand, die door middel van de hem verstrekte tjap genoeg bij elkaar kon stelen om het Gouvernement een klein deel van het aldus verkregene als «hoofdgeld» af te dragen. Nog voor 1847 leest men hoe in de Katingan een djoeragan was gevestigd, die voor het Gouvernement de gelden inde, maar de Dajaks zoo dermate wist te knevelen dat dezen hem en zijn familie verdreven uit zijn vestiging aan de monding; het Gouvernement was genoodzaakt een nieuwen djoeragan aan te wijzen. Overigens stonden de Dajaks geheel onder hun eigen bestuur dat een vestigingsbestuur was.

Dit nu is een der redenen, waarom ik acht, dat de kampong de houder van het beschikkingsrecht is; dat het stroomgebied geen bestuur had om dit recht te beheeren.

Deze grootere kringen nu hebben zich herhaaldelijk verheugd in de aandacht van het Gouvernement. De riviergebieden werden weer in partjes verdeeld; een zelfde bevolking zien we in twee adatgemeenschappen wonen aan dezelfde rivier en zonder meer in elkaars gebied zamelen. Erger dan dat, we zien in 1908 door het Gouvernement als adathoofd der Kahajan Tengah aangewezen zekeren Micha Mambat, een slavenkind; was het wonder, dat deze functionaris binnen korten tijd zijn ontslag moest vragen? We zien vreemdelingen «adathoofd» worden; het bestuur poogde zelfs volbloed Maleiers dit ambt te laten vervullen, maar dat vond dan toch de bevolking te bar en zij klaagde. Deze hoofden kan men dan ook slechts noemen: Gouvernementshoofden, bezoldigt door het volk, niet gekozen door het volk maar aangewezen door het Gouvernement, hetgeen blijkt uit de verkiezing in Tengah Kahajan in 1920, waarbij met de wenschen der bevolking geen rekening is gehouden.

De groote kring bestaat dus als beschikkingskring, niet, maar de bewoners van zulk een stroomgebied hebben wel zekere voordeelen om de woeste gronden, die niet al te dicht bij de

gemeenschap, welke dat recht wél heeft, gelegen zijn, vrijelijk te ontginnen en profijt te trekken van dien bodem.

§ 9. De rechten, uit het beschikkingsrecht voortvloeiende voor de leden van den kring.

Het zamelrecht. We hebben boven (§ 3) gezien, hoe bij het zamelen eenige offers zijn te brengen, die het gemakkelijkst te brengen zijn, door hen, die de geesten kennen. Het zijn offers aan water-, aard- en boomgeesten. De deelgenoot in het beschikkingsrecht is dus niet verplicht zich hulp te verschaffen, hij kan dit zelf, daarom is het niet noodzakelijk voor hem, kennis te geven aan zijn mededeelgenooten. In sommige streken (K. W. Kat.) is het echter noodig, dat men zijn hoofd kennis geeft van zijn voornemen; immers men laat vrouw en kinderen achter, die dus — in geval van nood — de hulp der familieleden, en in het bijzonder, zooals we later zullen zien, die van het hoofd zouden noodig hebben.

Door het uit zamelen gaan krijgt men alleen recht op de producten die men won, rechten op den grond zelve kunnen daaruit natuurlijk niet ontstaan. De deelgenoot, die, door het feit zijner opwoning, recht had om van die gronden profijt te trekken, mocht echter met zijn geheelen buit aftrekken. Wij hebben ook gezien, hoe dit van het stroomgebied geldt, mits niet de naaste omgeving van de vestiging, die de bevolking zelve van het hoogstnoodige moet voorzien, wordt bezocht. In dat geval toch moet ook de stroomgebiedbewoner zich tot de oudsten der betrokken vestiging wenden, en krijgt dan meestal nul op zijn rekest.

Het boschproducten zamelen — satiar (Ngad.) mantjari (Aroet), manjadoe (Mapan) — zal zich oudtijds, behalve tot gebruikshout en rotan bepaald hebben tot de voor verkoop geschikte producten. Dit waren te dien tijde houtsoorten, die elders niet voorkwamen, maar een of ander groot nut hadden voor de inlandsche industrie (b.v. de prauwenfabricatie) of die, welke op de wereldmarkt gewild waren, als garoe-hout, rotan en eenige luxe houtsoorten.

De exploitatie der rivierproducten bepaalde zich behalve tot de eigen vischvangst, tot het wasschen van goud, dat hier veel, daar weinig, elders heelemaal niet voorkwam. Een product, dat niet slechts onder de Dajaks voor sieraden, gebruikt werd, maar dat tevens een gewild ruilartikel was om zich de zoo noodige producten van benedenstrooms te verschaffen.

We zien nu, dat juist deze zeer kostbare producten als garoe-hout en goud, op uiterst moeilijke wijze verkregen worden doordat de geesten dier producten, of die, welke daarmee in verband staan, veeleischend zijn. Men moet zich voor allerhande zaken in acht nemen.

Voor het goud moest men naar de ilir zien, mocht zijn beenen niet laten hangen, mocht men geen onkuische taal spreken enz. Men zou bij veronachtzaming ziek worden, of een ander ongeluk zou den schuldige treffen. Het garoe-hout verheugde zich in nog grooter aandacht. Op dit product uitgaande, mocht men niet alleen niet den naam van het product noemen, maar men had zich aan een pali-taal te houden. Trof men een boom aan, die het reukwerk inhield, dan had men in de eerste plaats een offer aan dien geest te brengen; had men den boom geveld en vergat men de pali-taal te spreken, men zou voor zijn oogen deze kostbare zaken zien verdwijnen. Nog heden volgt men die voorschriften; tallooze malen vertelde men mij voorbeelden van een dergelijk tjelaka [1]).

Wij zien dus dat het nagenoeg ondoenlijk is om, als men niet voortdurend met deze geesten verkeert en door opwoning tot hen in connectie staat, die gebruiken te kennen.

De vreemdeling uit andere vestiging zal dus goed doen zich van hulp te voorzien. Hij heeft dus niet de rechten, die hem op de woeste gronden van het stroomgebied ten aanzien van andere producten toekomt; hij staat tegenover deze zaken even onkundig als elke andere vreemdeling. We zien dan ook, dat om garoe en goud te winnen elke niet in de vestiging, waaronder de zamelplaatsen ressorteeren, deelgerechtigde zich moet voorzien van een vergunning en de daaraan verbonden lasten zal hebben te dragen. Zij vallen evenals de naaste omgeving onder het directe beschikkingsrecht. We zien tevens, dat het weinig voorkomt, dat de vreemdeling vergunning krijgt. Eenigszins anders staat het op die plaatsen, waar met het zamelen van goud een schamel dagloon kan worden verworven, waar men het dan ook meestal door vrouwen ziet doen als bijverdienste, vooral in streken waar men op veel gemakkelijker wijze

---

[1]) Bij de diamantwasscherij in het Martapoerasche heeft men dezelfde gebruiken; bij veronachtzaming hoort men de op die plaats aanwezige diamanten snel het hazenpad kiezen. Van de kamferwinning te Baros wordt ook gesproken van een pali-taal.

zich een hoog loon kan verschaffen door andere producten te verzamelen. In zulke streken (bv. de midden-Kahajan) zien we, dat de bevolking zich niets aan de zandbanken gelegen laat liggen en de winning vrij is. Hoe men dit algemeene recht om profijt te trekken van de producten van den bodem door handelingen van onderhoud voor korter of langer tijd kan onttrekken aan de gemeenschap zal later blijken.

Behoudens dit recht tot zamelen kan men tevens het wild der bosschen en de visschen der rivieren vrijelijk jagen, mits men maar zorg draagt, dat de gemeenschap niet in gevaar wordt gebracht. Dit laatste kan voornamelijk gebeuren door de vischvangst, indien men het water met toeba vergiftigt, zal men hebben te letten op den afstand, waarop een kampong gelegen is, men zou anders behalve visschen ook menschen kunnen vergiftigen. Aan de Lamandau, waar men dit vergrijp noemt toeba Roba Kara pampoeh, staat daarop een straf: bosi sabelas kapala Tadjau (22 mangkok = 22 × f 0.25 = f 5.50), bij welke betaling in goederen 1 pot tadjau, ter waarde van f 2.50 moet zijn, alsmede badap sangkolan (de ingrediënten van een bezwering), zijnde dit 1 kip, 1 armband, 1 stuk ijzer.

De toeba-visscherij kan de gemeenschap nog op andere wijze in gevaar brengen. Indien een langdurige droogte het gewas, dat pas geplant is, dreigt te dooden, houdt men de toeba-partij als regenbezwering. Gaat nu iemand midden in den drogen tijd met toeba visschen, dan zal regen komen en de ladangs zullen niet gebrand kunnen worden. Deswege wordt door de Mapan-Dajaks op deze overtreding der adat een boete gesteld, n.l. een tadjau boekong benevens badap sangkolan.

Wij zien dus eenige beperkende bepalingen ter zake. Verder mag men overal, in het bosch en de rivier, jagen; ook van vreemdelingen vergt men geen vergoeding, behoudens in eenige streken in boven-Dajak.

Ook hier kan men door werkzaamheden te verrichten uitsluitend rechten erlangen, die hieronder genoemd zullen worden.

Jaagt men en vangt men het wild op gronden aan het profiteerrecht der kampongbevolking op dat tijdstip onttrokken, dan zal men hem, die eenig recht op den betrokken grond heeft, een aandeel in den buit moeten toekennen.

In sommige streken — ik hoorde het slechts aan de boven-Katingan — moet de vreemdeling — lees: bewoner van een

ander stroomgebied — indien hij op klasi's of badaks uitgaat en met buit terugkomt, een kleine gave aan de deelgerechtigden afstaan. (Klasi's zijn roodharige apen met staart, die, als ze oud zijn, de zoo waardevolle galiga-steenen bevatten. Men zegt, dat slechts apen, die van ouderdom kromhandig zijn en niet meer kunnen klimmen deze steenen bevatten).

Ten slotte komen we dan tot het voornaamste recht dier opwonenden, het recht n.l. om de woeste gronden te ontginnen en door bebouwing zich voordeel te verschaffen van dien bodem.

§ 10. Het ontginningsrecht.

Aan de leden der gemeenschap staat het vrij te ontginnen; wij zagen reeds in § 3 hoe, alvorens men met landbouw-werkzaamheden gaat beginnen, door de hoofden een gemeenschappelijk offer wordt opgedragen, en hoe de particulier nog eens bij zijn veld zulk een offer brengt.

Door het feit der ontginning nu vestigt de ontginner, te zijnen bate een recht, dat hem met uitsluiting van anderen in het genot stelt van datgene, wat de bodem hem opbrengt. Hij vestigt alzoo een genotrecht en onttrekt daarmee dezen grond voor korter of langer tijd aan het beschikkingsrecht der deelgerechtigden. Het is dus noodzakelijk, dat het hoofd op de hoogte is van de ligging van het veld, opdat niet anderen zouden treden in reeds gevestigde persoonlijke rechten. Men gaf daartoe dus kennis aan zijn oudsten, dan wel aan zijn hoofd; voor vreemdelingen was dit evenzoo als het stroomgebiedbewoners waren en zij binnen het gebied, waar de kamponglieden zelf wilden ontginnen, wilden bouwen. Ook dat zal echter zelden of nooit zijn toegestaan, uit vrees om op die wijze in de naaste omgeving der vestiging gebrek aan bruikbare gronden te krijgen. Buiten die streek kan men wederom zonder meer gaan ontginnen.

Door de loutere kennisgeving, vestigde men echter nog geen recht. Daartoe moet men met het eerste kappen van eenig hout zijn begonnen mamanggoel (Sar.), manandang petak (Ngat.), grabak (K. W.) en zijn offer daarbij hebben opgesteld. Daarmee heeft men het voorkeurrecht verkregen om dit veld te bebouwen.

Laat men echter den tijd voor schoonmaken voorbijgaan, dan vervalt ook dit recht (ongeveer twee maanden na het mamanggoel).

Heeft men wel gekapt en ook gebrand, maar plant men niet, dan zal men, indien de planttijd verstreken is een ander niet

mogen verhinderen op dat veld te planten (als men zelf althans niet ten slotte besluit tot werken over te gaan). De planter zal echter hebben kennis te geven aan den schoonmaker, en hem na den oogst een deel daarvan hebben af te dragen; de rechten, die daaruit voortvloeien voor den planter, zijn met 2/3 van den oogst afgeloopen; hij heeft niet het verdwijnend genotrecht, waarover beneden gehandeld zal worden, dit komt toe aan den ontginner.

Volgt men echter den gewonen weg dan heeft men als deelgerechtigde in den grond geen betaling te doen.

Heeft men dus een jaar de ladang bebouwd, die men aan het oerwoud (parakajoe, rimba, himba) onttrokken heeft, welke bezigheid men marimba noemt, en van de vruchten genoten, dan zijn de vruchten van den arbeid nog niet verloren. Het zou toch iemand, die het volgend jaar zou willen verbouwen menig voordeel bieden, hem door andermans arbeid verschaft. Een tweede voordeel zou zijn, dat hij het offer bij zijn veld niet meer behoeft te brengen, want dit is slechts dan noodig, wanneer men het mahimba beoefent, niet bij het manajan (membabas), dat is het weder bebouwen van een reeds vroeger ontgonnen veld, dat met laag hout bedekt is (najan, taja of baloekar). Zoodra echter een veld tot padang (K. W. bakoelar) is geworden, dit zijn lage planten en boompjes (na ± 4 jaar), moet het offer wèl gebracht worden. Een lang verlaten veld van die soort noemt men aan de Saroejan taja oengkoe. In het eerste geval kan men volstaan met het individueele offer bij de plant.

We zien hier dus dat, hoe langer de ontginner zijn grond laat liggen, hoe meer zijn recht om profijt te trekken vermindert, om in het derde of vierde jaar na zijn oogst te verdwijnen. Wil nu een ander in dien tijd den grond bebouwen, dan moet hij daartoe zich wenden tot den aanvankelijken ontginner, die dan bij het geven van vergunning — die hij echter weigeren kan — ¼ van den oogst mag vragen. Na het vierde jaar is de grond teruggevallen tot den beschikkingskring. Het geval echter, dat iemand vergunning zal vragen om op gronden, die nog geen drie jaar afgeoogst zijn, zal in deze streken uiterst weinig, praktisch gesproken niet, voorkomen.

Dit genotrecht op den grond is niet voor verkoop vatbaar, wel kan men de te velde staande vruchten verkoopen dan wel verpanden. De ontginner houdt dan echter zijn genotrecht, tot dit uit ouderdom verdwenen is.

In Kotawaringin zien we den volgenden regel, indien iemand overlijdt terwijl zijn gewas te velde staat. Bij het te houden ajah wordt door het hoofd — indien de nabestaanden zulks niet kunnen betalen — een karbouw of eenige varkens geslacht. Daardoor krijgt dit hoofd het recht op den oogst, waarmee hij in tijden van nood de armen der gemeente moet bijspringen. We kunnen dus zeggen, dat de vertegenwoordiger der gemeenschap voor zijn hulp de beschikking krijgt over den oogst, om daarmee zoo noodig gemeenschapsleden te helpen, dan wel om zich zelf te gemoet te komen in de uitgaven aan zijn ambt verbonden. Het veld in kwestie blijft echter zijn langzaam verdwijnen genotrecht aan de familie aanbieden.

Als de gewezen ontginner zijn veld opnieuw gaat bebouwen, vangt een nieuwe periode aan, die naar de zelfde regelen zich richt.

Behalve nu dat de landbouwer — of misschien juister: de veldproductenwinner — zijn rijst enz. op den ontgonnen grond plant, zal hij daar tevens zijn vruchtboomen pooten. Uit den aard der zaak zullen deze langer dan de duur van het genotrecht blijven bestaan. We zien dan ook — evenals overal elders — dat het recht op die boomen een bezitrecht is, dat echter geen betrekking heeft op den grond, maar alleen op het geplante. Wil dus iemand na jaar en dag daar gaan ontginnen, dan zal hem dit door het hoofd worden toegestaan, mits hij de rechten van anderen, op die boomen gevestigd, ontziet of afkoopt. Want het recht op die geplante boomen is vatbaar voor verkoop — verpanding zal praktisch niet voorkomen, daarvoor treft men gewoonlijk te weinig boomen aan, te ver van de kampong, te veel aan de aanvallen van wild gedierte overgelaten; veelal dragen zulke klappers niet één vrucht — en voor vererving. Wordt een en ander door de vlammen vernield, dan zal de brander voor de kosten dienen op te komen.

Anders staat het met vruchtboomen, die in het bosch groeiden en die — soms niet zonder moeite — door den ontginner werden gespaard. Hij heeft van zulke, op zijn veld voorkomende, boomen het genotrecht, dat echter te gelijk met zijn recht op den grond vervalt, indien hij geen maatregelen treft, waardoor zijn rechten van langer duur worden.

Op de verlaten velden — babas, taja (Sar.), boeroekan (Mapan), het eerste jaar boeroekan bawa, het tweede jaar boe-

roekan — komen veelal nog gedurende eenige jaren twee à drie sommige eetbare gewassen voor, of de vruchtboomen dragen vrucht; men mag dan, als voorbijganger, vreemdeling of niet, zooveel daarvan nemen als men voor één dag noodig heeft. Dit wordt niet aangemerkt als zich vergrijpen aan eens anders goed, immers een volgende maal geniet de thans benadeelde die zelfde voordeelen ten koste van een ander.

Vernielt men echter zulke aanplanten of maakt men zich meester van een groote hoeveelheid der vruchten, dan vervalt de schuldige in een boete en wel in een betaling van tweemaal de waarde van het vernielde, wordende dit getaxeerd door de rechtsprekende hoofden.

Aan de Katingan zien we in dat geval een boete van 1 gong van f 20 tot 2 djipen (à f 40) opgelegd. Indien men iemand valschelijk van dit vergrijp beschuldigt, vervalt men zelf in een boete van 10 kati koper (f 2) tot 1 djipen.

§ 11. Het vestigen van genotrecht op in het wild voorkomende boomen of gewassen.

Men kan echter ook, niettegenstaande gewassen in het wild voorkomen en niet door iemand geplant zijn, daarop door bepaalde verrichtingen rechten bekomen. Deze rechten zijn veelal van tijdelijken aard; soms kunnen ze als bezitrecht aangemerkt worden.

Komt iemand in het bosch een bijenboom — tangiran, lopau (Sar.) — tegen, dan kan hij zich daarvan het recht tot winning van den honig en van de was verschaffen door den grond onder dien boom schoon te kappen en een ladder — meestal van ijzerhouten paaltjes — in den boom te slaan. Hij heeft daardoor een zeer bestendig recht verkregen, dat van even langen duur is als het laddertje (pantang mamantang, het inslaan van zulke laddertjes). Bij den tapangboom nu heeft men de eigenaardigheid, dat de plaats, waar de stok is ingeslagen, opzwelt als een vrouwenborst (menjoesoe) en op die wijze de sporten van de ladder met schors bedekt en doet verdwijnen. Heeft nu de eigenaar niet tijdig een nieuw laddertje ingeslagen, dan is dit volledig omgroeid zijn voldoende om hem zijn recht te doen verliezen. Een en ander duurt ± 25 jaar. Is de tijd van den wasoogst daar, dan kan de houder van het profijtrecht — dat hier dus bijna een bezitrecht is, en zooals we beneden zullen

zien alle allures daarvan aanneemt — zelf gaan inzamelen. of hij kan dit aan anderen toestaan, die hem dan de helft der opbrengst van was en honig hebben af te dragen. Men kan dit recht verkoopen aan anderen, het verpanden (basanda; het pand zelve heet sanda, zoowel bij de Ngadjoe's als bij de Ott Danoems), en het vererft evenzeer. Maar met de overneming van den boom neemt men tevens het funeste laddertje over en heeft dus toe te zien, dat dit niet verdwijnt. Het komt in den tegenwoordigen tijd zeer veel voor, dat vreemdelingen zich op zulke boomen rechten hebben gekocht, of ze als onderpand aannemen voor een schuld, meestentijds onder bepaling, dat, als b.v. vijf jaar zijn verloopen zonder betaling, de boom in handen des geldschieters valt. De in die vijf jaar gewonnen honig geldt dan als rente (zie ook § 16, in verband met rotan aanplanten). Men kan daarbij echter leelijk teleurgesteld worden, aangezien de bijen soms, zonder andere uiterlijk waarneembare reden dan de jaarlijksche vernieling harer dorpen, den boom verlaten en niet weer terug keeren. Wie zich aan eens anders recht te dezer zake vergrijpt wordt beboet.

Behoudens op deze wasboomen kan men ook b.v. doerianboomen zich toeëigenen; ik zag daarvan eenige voorbeelden aan de boven-Katingan; ook zij waren voorzien van een laddertje en zouden reeds tijdens Raden Koendjan (1880) in diens bezit zijn geweest; thans hebben zijn erven daarop rechten. Waarvoor het laddertje dient, is mij niet recht duidelijk, aangezien de afgevallen doerian gegeten wordt, en men verder ook niets boven in deze woudreuzen te maken heeft.

Van meer belang zijn de rechten, die men op de rotan-bosschen doet gelden. Nemen we allereerst de in het wild groeiende rotan, dan zien we al dadelijk verschilpunten in de verschillende streken van Zuid-Borneo.

In sommige deelen daarvan toch kent men het recht om over die gronden te beschikken toe aan kampongs, elders aan het stroomgebied, en op weer andere plaatsen aan families. Over het algemeen echter heeft men omstreeks 1900 onder invloed van het Gouvernement deze rotan-bosschen onder de kampongs verdeeld. We zien dit in de Dajaklanden door Raden Johannis bewerkstelligen, aan de Mandawai door Demang Anggen, aan de Saroejan door den controleur Van Delden. Vóór dien tijd was de stroomgebiedbewoner vrij te zamelen tenzij, zooals

in sommige gevallen, families rechten hadden. Aan de Saroejan werd dit recht uitgeoefend door Toemanggoeng Kidang en zijn opvolger Toemanggoeng Timpoen, die daarvoor rechten beurden, alle echter te hunnen bate, voor zoover het de kampongs betrof beneden de Mandjoel; toenmaals toch waren boven-Saroejan en Mandjoel onbewoond en gevaarlijk door zwervende Ott's. Michielsen vermeld in meergenoemd rapport op p. 80: «....., «[men] erkent hier de overgeërfde rechten van eenige personen «op al de rotanbosschen, die langs de oevers van de Katingan «gevonden worden. Met die aan de oevers der Kalanaman was «dit echter volgens de oudsten niet het geval. Deze werden als «algemeen eigendom beschouwd.» Schwaner zegt in zijn Borneo, p. 147, dl. II (ik citeer Adatrechtbundel 13, p. 234): «(Stroomgebied van de Katingan) Het land is verdeeld onder eenige.... families en wordt door deze als een erfelijk eigendom beschouwd, ze genieten zekere voordeelen van diegenen die niet tot hunne familie behooren, en zich binnen de grenzen van hun gebied hebben nedergezet of aldaar de voortbrengselen van het land wenschen te verzamelen.» We zien dus hoe beiden het ter zake der Katingan eens zijn. Eerst in 1900 zouden ook daar als boven aangegeven de bosschen aan de bevolking der kampongs komen.

Na deze verdeeling zien we aan de Saroejan toch de stroomgebiedbevolking voortgaan met vrijelijk zamelen. In de midden-Kapoeas echter niet; ook aan de Katingan ging het recht op de recognitie der te zamelen producten van de familie over op de kampong. Aan de boven-Katingan echter heeft men weer als stroomgebiedgenoot vrij zamelen. Aan de Mantaja zijn de rotan-tandjongs door het bestuur verdeeld; als rechthebbenden werden toen de in de kampong woonachtige lieden aangewezen. Allengs heeft zich daaruit ontwikkeld een aanspraak van bepaalde families op zoo- en zooveel rantau's; zij verpandden in tijden van geldnood bv. voor één snit hun bosch met dat gevolg, dat men thans — aangezien de geleende som niet kan worden terugbetaald — nagenoeg alle bosschen in handen van vreemdelingen, Maleiërs, ziet.

Van deze bosschen nu kan de individu zich het genotrecht verzekeren. In de eerste plaats door de winning van het product gemakkelijk te maken, doordat men rintisan om het terrein aanlegt, die de grenzen van het perceel voorstellen, en hier en daar grensteekenen opstelt; verder dient men paden aan te

leggen door het gebied, zoodat de oogst gemakkelijk valt. De persoon die zich op deze wijze een boschdeel heeft afgepaald en hier en daar een weinig de planten «schoon» houdt, heeft het uitsluitend recht daar te zamelen; hij kan echter ook anderen, die zulks wenschen, in zijn profijtrecht doen deelen, maar dezen hebben hem dan een retributie te betalen, een vergoeding voor de door hem gedane moeite. Deze heffing bedraagt 10 %. Het recht gaat verloren, als de teekenen, die de grens aanwezen, vervallen zijn, als zijn rintisan is dichtgegroeid, of als hij een heelen oogsttijd heeft laten voorbijgaan, ± 10 jaar (Kol. Tijdschr. 1922, p. 407).

Nog een stap verder is het aanplanten van rotan. Daardoor bekomt men inlandsch bezitrecht. Wil een ander rotan snijden, dan betaalt hij, na bekomen vergunning van den inlandschen bezitter, aan dezen een vergoeding van 30 à 50 % van het gesnedene. Men ziet meer en meer, dat hij, die zich een rotanbosch toeëigent, dit door bijplant waardevoller maakt. Dit bijplanten van rotan, dat Toemanggoeng Timpoen van Rantau Poeloet met hulp zijner slaven heeft bewerkstelligd in dat geheele kamponggebied, is de reden, dat nog thans diens erven als inlandsche bezitters moeten worden beschouwd. Zijn gebied is nog steeds door palen aangegeven, waarop een beeldje; rondom deze palen is de grond schoongekapt. Rintisan zijn er niet; men zegt, dat het vervallen der palen ook deze met aangeplante rotan bedekte gronden tot den beschikkingkring zouden doen terugvallen. Maakt men nog meer werk van zijn rotan en legt men een tuin aan — hetgeen alleen maar voorkomt in de benedenlanden van Koealakapoeas en Sampit — dan heeft men het recht 50 % van het snijdsel als zijn recht op te eischen; daarbij is dan veelal de bepaling gemaakt, dat de retributie in schoongemaakte rotan moet worden betaald.

Naar analogie dezer rotan-regels merkt men thans — vooral in de landen, grenzende aan de Melahoi — een strooming op om dergelijke rechten ook op andere boschdeelen te vestigen. Met name op de tangkawang-boomen, die ± eens per acht jaar vrucht leveren. De groote hoeveelheden boomen van deze soort, die daar in de bosschen voorkomen, geven der bevolking een goede bron van inkomsten. Het Gouvernement echter heeft met zijn verbod om tienden te innen — of liever: de ambtenaren zijn de schuldigen — de bevolking overgeleverd aan stroomen

Melawiërs, die zich van de hulp hunner in de bovenlanden wonende landgenooten — die als deelgerechtigden beschouwd worden — voorzien om de offers op te stellen en zoo een groot deel van den buit kosteloos verkrijgen. Soms ook brengen zij hun offers geheel zonder hulp, op de manier zooals ze dat thuis gewend zijn. Thans heeft men het plan, zooals mij ter oore kwam, om door vestiging van rechten aan deze invasie paal en perk te stellen.

§ 12. Aan het beschikkingsrecht onttrokken gronden.

Zagen we in § 8, dat aan de opwonenden op den grond het recht wordt toegekend over de woeste gronden te beschikken naar goeddunken, daarbij is een beperking. Er zijn toch gronden, die in zoo nauwe verbinding staan met hoogere wezens, dat men het niet aan durft om die gronden aan te tasten of daarvan profijt te trekken.

Aan de Soengai Mandjoel treffen we een rotan-bosch aan, waar men niet mag snijden; oeai pali (rotan pali) noemt men dat. De rotan vindt haar oorsprong in de rotan-ladder, waarmee Poetri Djoendjoeng Boewih uit den hemel neerdaalde om zich vandaar naar de Barito te begeven, waar ze als de stammoeder der Bandjarsche vorsten uit de rivier zou oprijzen. De ladder viel daar ter plaatse neer, er schoot een rotan-bosch uit op dat men op straffe van ziekte en dood niet mag schenden. In dit boschje brengt men offers aan den vermoorden Sangiang Sangoeman, meer in het bijzonder om kinderzegen af te smeeken; men doet daartoe dan geloften (hadjat, niat).

Aan de boven-Katingan ziet men op de heuvels langs den oever verschillende niboeng-boschjes; deze boomen nu, hier diwoeng geheeten, zijn de zetels der kwade geesten, die men njaring noemt, roodharige wezens, die den mensch veel kwaad berokkenen.

Bij schending heeft men een boete van ± f 0.25 te voldoen en een offer van ei en rijst te brengen. Over het algemeen hebben de reizigers er dat nog wel voor over om aan groenten te komen. De boete kan men betalen aan elk lid der kampong, dat behoeft niet aan hoofden en oudsten te geschieden. Dit weet ik niet uit eigen ervaring, maar van een Maleier, die hier veelvuldig gereisd heeft.

In de derde plaats moeten de heilige bosschen der Ngadjoe's en Katinganners genoemd worden, de zgn. Pahewan; ook dit zijn veelal woonplaatsen van geesten. Men is daar door droomen achter gekomen. Ook zijn het wel de plaatsen, waar Pampahilep, de vrouwelijke Mercurius onder de Sangiang, op aarde nederdaalt als ze haar hulp als bode der Sangiang of tusschenpersoon tusschen mensch en Sangiang zal vervullen. Al deze gronden zijn te eenenmale aan het beschikkingsrecht onttrokken; vergrijpen tegen de heiligheid dier plaatsen worden den overtreder vergolden; als de gemeenschap het niet doet, dan doen de Goden dat wel.

Een ander soort van pali-bosschen zijn de tadjahan, plaatsen waar men voorteekenen heeft ontvangen (zie onder Godsdienst). De schending van de naaste omgeving dier bosschen wordt gestraft ten bate van hem die het voorteeken heeft ontvangen, dan wel daar een tadjahan voor een doodenfeest heeft geplaatst. Immers de aantasting dezer plaats doet de kracht te niet. Ook die gronden zijn offerplaatsen zoolang de hampatongs aanwezig zijn, en worden vaak nog lang daarna als offerplaats vereerd.

Een beperkte onttrekking van het beschikkingsrecht vormen de begraafplaatsen. Daar toch mag men niet tot ontginning der gronden overgaan; wel mag men er boschproducten zoeken. Verbrandt men bij ongeluk een sandoeng of pantar, doordat men op eenigen afstand een bouwveld wil aanleggen, dan vervalt men in een boete van 2 tot 5 djipen (singer seha sandong) benevens sakipalas; in dit geval moet daarvoor een varken geslacht worden om de ziel te eten te geven. (Men acht n.l. aan de Katingan de sandoeng de verblijfplaats der ziel ook na het doodenfeest. Een lagere boete is het «singer kaleka», waarbij geen varken geslacht behoeft te worden, maar alleen sirau saki (1 lamiang, 1 kip, 1 beitel) alsmede een boete van 1 tot 2 djipen; dit als alleen een pantar wordt verbrand.

§ 13. Rechten, uit huizenbouw voortvloeiende.

Indien men een huis bouwt, brengt men — zie § 3 — evenzoo een offer; ook hieruit vloeien zekere rechten voort voor hem, die de woning bouwt. Men mag dan den grond, waarop de woning geplaatst is niet meer aantasten. Degeen die dit huis gebouwd heeft, heeft van den grond het gebruiksrecht. In den regel zal dit samengaan met een genotrecht van de naaste omgeving, waarop hij zijn

boomen geplant heeft. Verkoopt hij zijn huis, wat alleen zal voorkomen op plaatsen, waar daarvoor gegadigden zijn, en ingeval het huis van hout of althans duurzaam materiaal is, dan bekomt de kooper die rechten, ook die om profijt te trekken van den grond; we zullen straks zien, of de kooper een vreemdeling kan zijn. Verlaat de bouwer zijn huis, dan zal hij op die plaats rechten blijven bezitten; men zal zich tot hem hebben te wenden om op dien grond te kunnen bouwen of ontginnen, en de aangezochte kan desgewenscht die vergunning weigeren. Dit recht blijft voortbestaan tot de teekenen van den huisbouw vergaan zijn. Dit kan — of liever kon met de vroegere huizen — honderden jaren duren. Ik heb huizen gezien, die tijdens Pangeran Ratoe Imanoedin — bijna honderd jaar geleden — verlaten werden, en waarvan de immense huispalen nog overeind staan, en er uitzien alsof ze pas geplaatst zijn. Men kent van dergelijke woningen — ruïnen — dan ook steeds de eigenaren. Men kent echter ook bij de Dajaks revolutiebouw; een tegenwoordig huis is bij verlating in een jaar of zes verdwenen.

Een kwestie, die mij werd voorgelegd op mijn reis — aan de Mandjoel — is de moeite van de vermelding hier waard. Iemand had zijn offer gebracht, had een stuk grond opengekapt en groef de gaten voor zijn huispalen, bij welke gelegenheid hij een heiligen pot (halamang Braham) vond. Het geval werd natuurlijk spoedig ruchtbaar en aldra daagde een pretendent voor deze kostbaarheid op. De eerlijke vinder was niet genegen den pot af te staan. Gevolg een perkara. De pretendent beweerde, dat zijn tato aldaar een huis had gehad en gindsche doerian had geplant. Ik verzocht het hoofd der vestiging met eenige oudsten en anderen mij te vergezellen en dit zaakje in mijn bijzijn op te knappen. Daarbij werd de pot aan den vinder toegewezen op grond van het feit, dat:

1. niemand daar ooit gehoord had, dat eischers neneh datoe ter plaatse een huis had gehad;

2. niets meer van een huis te vinden was;

3. eischer, hoewel steeds in de kampong woonachtig, nooit naar die doerian getaald had, en dat die bovendien, zooals algemeen bekend was, van de kampongbewoners gemeenschappelijk was.

Op mijn vraag, of, indien er wel huispalen zouden zijn geweest, de pot voor eischer zou zijn geweest, werd bevestigend

geantwoord, zijnde die grond dan zijn «hak». Het schijnt dus, dat hij, die gronden in genot-, profijt- of ander recht heeft, tevens recht heeft op wat in dien grond eventueel verborgen mocht zijn; nadat zijn recht op den bovengrond is verdwenen, is natuurlijk ook zijn recht op den ondergrond verdwenen.

§ 14 De rechten op water.

We zagen boven reeds, hoe de kring ook over het water en zijn inhoud kan beschikken, maar hoe hij in hoofdzaak alleen op het goud deze rechten voor zich reserveert. De banken, waarop dit metaal gewasschen wordt, zijn en blijven onder de beschikking van den kring. Betreffende het visschen in de rivieren en meren ziet men ook geen vestiging van individueele rechten. Het zoeken naar damar, wat in de rivieren veel door vrouwen gedaan wordt en in sommige tijden op enkele plaatsen een mooie bijverdienste geeft, kan geen persoonlijke rechten doen ontstaan. Men kan op water slechts rechten krijgen door arbeid. In de bovenstreken kwam ik dit nergens tegen; benedenstrooms echter vindt men talrijke gevallen. Ik zette een en ander uiteen in Kol. Tijdschr. 1922, en waar dezelfde streek onder dit hoofd behandeld zou moeten worden, verwijs ik kortheidshalve naar p. 411 vgg. aldaar.

§ 15. Rechten, voortvloeiende uit gemeenschappelijken arbeid.

Gaat men gezamenlijk tot ontginning over, hetgeen aan de Katingan meestal door drie of vier koeantans (gezinnen) gebeurt, dan wordt na den aanplant het perceel in drie of vier gelijke deelen verdeeld, en elke koeantan bekomt een deel, waarop deze rechten heeft alsware zij persoonlijk alleen ontginner. Gaat men ook het volgend jaar tot planten over, maar wil een der gezinnen niet meedoen, dan mogen de andere tegen een kleine vergoeding haar stuk in orde maken en onder elkaar verdeelen. Halen ze er echter een familie bij, die niet tot de aanvankelijke ontginners behoorde om het onbebouwd blijvende stuk te bewerken, dan zal de nieuwe $\frac{1}{5}$ van den oogst aan den aanvankelijken ontginner moeten betalen, dus geheel zooals dat, indien hij alleen ontginner ware geweest, zou vereischt zijn geweest (§ 10).

Door gemeenschappelijk te ontginnen krijgt men in beneden-

Dajak elk een gelijk deel in den oogst; de samengewerkt hebbenden krijgen als zoodanig recht op den grond; wenscht één hunner niet mee te doen, dan bewerken de anderen desnoods met hulp van nieuwelingen de gronden, zonder dat daarvoor vergoedingen noodig zijn. Men zal echter eerst tot het inhalen van nieuwelingen mogen overgaan, als een der voormalige ontginners niet deelneemt.

Gezamenlijk visschen of jagen geeft gemeenschappelijk recht op den buit, dien men gelijkelijk deelt. Bij het samenwerken bij het zoeken van boschproducten deelt men òf de opbrengst samen, òf ieder behoudt het door hem gevondene. In den regel komt het eerste voor.

§ 16. De vreemdeling en zijn betalingen.

We hebben terloops gezien dat het den vreemdeling moeilijk is zonder hulp zich de producten van den bodem toe te eigenen; hoe hij zich veelal van hulp moet voorzien om den geesten hun offer te brengen. We zagen, hoe daaruit dan een zeker recht ontstond, dat den leden van den kring toekomt over hun gronden (pewatasan). Een vreemdeling zal zich in zulke gevallen, dat hij profijt van de producten wil trekken binnen eens anders pewatasan, tot het hoofd of een oudste wenden om daartoe vergunning te bekomen. Het spreekt vanzelf, dat hij daarbij moet meenemen een bord rijst met een ei — beras sepiring telor sebidji (K.W.) — een gift, die men bij de Dajaksche bevolking steeds den machtigen persoon geeft, als men een zaak bij hem heeft voor te brengen (penjarahan kotak heet deze gift bij de Ngadjoe). Daarna wordt de zaak bij wege van moefakat uitgemaakt; er wordt in overleg getreden, of al dan niet de gemeenschap de vergunning kan verleenen. Verleent ze die niet, dan helpt er niets aan; de man mocht zijn bedrijf niet uitoefenen, hooger beroep bestond niet.

We hebben voorts verschillende gebruiken. Aan de Saroejan vroeg men sapoeloeh ambil satoe van den producten-zamelaar, wanneer hij terugkeerde. Aan de Katingan moest men wang pemasoekan betalen, zijnde dit ongeveer f2.50 aan goederen of in geld. Dit bedrag moet voldaan worden bij het begin der werkzaamheden, zooals ook de naam aangeeft, en was te betalen per persoon en per keer, dat men permissie vroeg, want de permissie werd slechts gegeven voor den duur van één tocht; met

den buit mocht men zonder meer aftrekken. De Ott Danoems echter lieten de pemasoekan slechts eens betalen, maar bleven soekei (sepoeloeh satoe) heffen.

Elders weer, zooals bij de Dajak Sabaoeng, moest men eerst een kleinigheid, ± 50 cent als pemasoekan voldoen en bij terugkeer 10 % der winst als sepoeloeh satoe.

Een en ander moest elken keer dat de vreemdeling kwam, betaald worden; was hij echter een trouw bezoeker der bosschen en had hij reeds meermalen zijn pemasoekan, of tiende penning voldaan, dan liet men het er in den regel verder bij en eischte alleen, dat hij permissie vroeg. Ik vermoed, dat de hoofdoorzaak daarvan wel zal zijn geweest, dat zulk een trouwe klant veelal getrouwd zal zijn in de kampong, waar hij zich zooveel ophield en dus deelgenoot was geworden tot op zekere hoogte. Deze regeling, dat het recht om recognitie te vragen bij veelvuldig bezoek verslapt, constateerde ik aan Saroejan en Katingan. Aan de Kahajan had men een betaling wang pemasoekan, onder den naam sapoeloeh ramoe (± f 6.), die recht gaf om, gedurende den tijd, dien men aan de Kahajan verbleef, boschproducten te zamelen zonder betaling. In de ilir-streken van Sampit zegt men, dat vroeger f 3. per seizoen aan het hoofd betaald werd als boenga rimba door elken vreemden verzamelaar, aldaar klaarblijkelijk ieder, die niet uit de kampong zelf afkomstig was.

Bij de jacht door vreemden beoefend zag men, dat als ze galiga of rhinoceroshoorn bemachtigden, een klein geschenk aan de opwonenden werd afgedragen; verder had men ter zake geen betalingen te doen.

Ten aanzien van bouwvelden had men als vreemdeling allereerst een kleinigheid te betalen, vóór men tot de bewerking overging, en na den oogst 10 % sapoeloeh satoe op te brengen. Op het zoo verkregen bouwveld had die vreemdeling recht, zoo lang het gewas te velde stond, en een voorkeurrecht tot den volgenden aanplant; bewerkte hij het veld dan weer, dan had hij geen verdere betaling te doen; liet hij het onbebouwd, dan mocht echter een ander van zijn veld profiteeren; het viel dadelijk terug tot den beschikkingskring. Ging de vreemdeling wederom tot marimba over, dan had hij weer 10 % te voldoen van zijn oogst. Het is ook hierbij weer, dat men na eenige malen om zoo te zeggen als deelgenoot werd beschouwd. Bij den ladangbouw is het vrijwel ondoenlijk voor den Dajak om

zonder vrouwelijke hulp te zijn; hij zal dus wel vrij spoedig in het dorp getrouwd zijn.

Op datgene, wat hij op zijn gronden heeft geplant, behoudt hij, zoolang hij in de streek blijft bezitrecht. Verlaat hij echter dat gebied, dan komt het geboomte aan de kampong, valt dus onder het beschikkingsrecht van den kring, en ieder deelgenoot mag van de vruchten profiteeren. Komt te zijner tijd de planter terug, dan mag hij zonder meer meegenieten van dat recht; de boomen zijn echter niet langer zijn privé-bezit.

Rotan-bosschen aan de gemeenschap onttrekken schijnt vroeger den vreemdeling niet te zijn veroorloofd; men verklaarde mij herhaaldelijk, dat ook voor rotan-aanplant den vreemdeling geen vergunning kan worden gegeven. Een langdurige permanente onttrekking van gronden aan den kring door vreemdelingen was dan niet doenlijk. Daartegenover echter staat, dat, waar men zulke aanplantingen heeft, men tegenwoordig een groot deel in handen ziet van vreemdelingen, veelal Maleiers van de kust, die voor schulden den aanplant in pand hebben genomen, op de wijze als in § 11 aangegeven. Langs Saroejan, Mantaja, Katingan, Kahajan en Kapoeas zijn talrijke zulke aanplantingen in vreemde handen overgegaan.

Wat betreft den huizenbouw, ook daar verliest de vreemdeling zijn rechten, zoodra hij zich naar elders begeeft. Als zijn huis vervallen is, mag een ander daar zijn voordeel doen; de huispalen zelve behoeven niet te zijn vergaan.

Gaan we thans na hoe die groote vestigingen van vreemdelingen — meestal uit de Malahoi en dergelijke Westkuststreken — zich hebben kunnen neerzetten in deze streken en zich hebben weten op te werken tot erkende stroomgebiedbewoners.

De landen, waar zij hun dorpen hebben gebouwd, liggen meestal in gebieden, die oudtijds niet bewoond waren. Zoo b.v. de heele Saroejan, boven-Tb. Bahan, de Mandjoel en haar zijrivieren.

Zij zijn in vroeger jaren hier heen verhuisd en hebben daartoe vergunning gevraagd aan de toen daarover beschikkende bevolking. Naar zij verklaarden en naar ik ook elders vernam, hebben zij of hun voorouders het eerste jaar 10 % van den oogst moeten betalen en almede het pemasoekan moeten voldoen. Daarna waren zij om zoo te zeggen opgenomen in het stroomgebiedverband; ten slotte bij de verdeeling der gronden

door het bestuur zien we ook hun vestigingen als kampongs — met een bepaald toegewezen gebied — te voorschijn komen.

In den tegenwoordigen tijd — ik zinspeelde daarop boven reeds — wordt men geacht deelgenoot te zijn van een kring, zoodra men daar aangeslagen is in de belasting. Men heeft dan het recht van zamelen enz., al is het dan ook tegenwoordig vereischt voor al deze handelingen vergunning te vragen in verband met bestuurseischen. De rotan-bosschen zijn verdeeld onder die vestigingen, en men betaalt of men betaalt niet als vreemdeling, al naar gelang van de in § 11 aangestipte, geldende gewoonten. Men moet daarbij in aanmerking nemen, dat momenteel de hoofden, niet den moed hebben in de bovenlanden tjoekai te heffen, omdat de ambtenaren zulks niet willen hebben. Herinner ik mij echter wel, dan heeft de vorige resident in een kwestie Pinoeh-Sampit ter zake van het goed recht der heffing een brief geschreven.

§ 17. De rechthebbenden op de betalingen.

Hebben we aldus nagegaan, in hoever de vreemdeling, die komt zamelen, betalingen heeft te doen, thans dienen we na te gaan, wie die recognitie ontvangt, en wat met de geïnde gelden of goederen gebeurt.

Op die plaatsen, waar bepaalde families het beschikkingsrecht uitoefenden, zooals aan de Katingan en de Saroejan, werden die gelden aan haar voldaan en zij verdeelden die onderling. Deze familierechten schijnen echter slechts op rotan-bosschen te hebben bestaan; voor het zoeken naar andere producten had men de toestemming der kampong-oudsten der vestiging — bakas lewu, oengkoenlehu (O. D.) ongkoen obbu (Sar.) enz. — te vragen, in welker nabijheid men zijn voordeel wenschte te doen. De betaling voldeed men aan het hoofd of een der oudsten die daarin zijn medebestuurderen gelijkelijk liet meedeelen.

We treffen ook plaatsen aan, waar een en ander (Katingan, Ott Danoems) door de oudsten verdeeld werd onder de hoofden der gezinnen (Midden-Kahajan, Saroejan).

Het penjarahan kotah was echter steeds voor dengene, die het ontving; het diende — en dient nog — slechts om zijn zaak te mogen voorbrengen, heeft niets met grondrechten te maken.

We zien dus alleen met betekking tot grondrechten, dat de

rotan-bosschen wel eens voordeelen inbrachten voor een familie. Het is niet onmogelijk dat deze speciale rechten eigenlijk hun oorsprong vinden in bijplant. Degenen toch, die daarover beschikten, waren de hoofden, die een groot aantal slaven te hunner beschikking hadden, waarmee zij uitgestrekte bosschen konden bewerken. Aangaande Rantau Poeloet staat dit vast; zij zijn tot op heden van de familie van wijlen T. Timpoen.

In de tweede plaats zien we dan, dat het bestuur (hoofd en oudsten) de penningen bekomen.

In de derde plaats, dat alle gezinnen gelijkelijk in de rechten deelen. Dit kwam b.v. in het Boven-Dajaksche voor, waar de oudsten en het hoofd de penningen beurden en onder de gezinnen (kabali's) gelijkelijk verdeelden. Letten we op het feit, dat Raden Johannis bij zijn verdeeling van de rotan-bosschen van Midden-Kapoeas het beheer van het beschikkingsrecht in sommige gevallen aan een bepaalde boeboehan toewees (Kol. T. 1922 p. 407/8), en vergelijken we dat met toestanden die aan de Katingan Mantajȧ bestonden, n.l. dat sommige families op door hen verlaten gronden ook later nog heffingen konden doen van lieden, die daar waren gaan wonen of ander profijt van den bodem trokken (T. B. G. dl. 28 j. 1882 p. 30), dan meen ik daarin het voornaamste bewijs te zien, dat het beschikkingsrecht aan de kampong (oudtijds: aan de familie) toekwam, wat tevens blijkt uit het feit, dat deze recognitie geniet, en dat het stroomgebied slechts tot op zekere hoogte deelgenoot is.

In den tegenwoordigen tijd zien we de rechten op verlaten gronden slechts uitgeoefend totdat de teekenen der occupatie vergaan zijn (zie het geval in § 13 vermeld). Ook Michielsen zegt op bovengenoemde pagina: «De Sahije Dajaks (achten) zijn recht niet bewezen.» Daaruit blijkt wel dat ook te dier aanzien bepaalde bewijzen noodzakelijk waren om zijn recht te kunnen geldend maken; dit zullen waarschijnlijk wel de teekenen der occupatie zijn, evenals thans.

§ 18. Aansprakelijkheid van den kring.

De kring nu heeft behoudens rechten ook plichten, ten aanzien der door haar toegelaten, of haar gebied bereizende vreemdelingen. In den ouden tijd, toen het koppensnellen hoogtij vierde zien we, dat als een bewoner uit snellen is geweest, en met succes terugkeert, de eventueel gevraagde sahiring of tanggoel

wordt voldaan in gemeen overleg met de leden der gemeenschap. Wordt weerwraak genomen, dan ziet men meestentijds dat een medestroomgebiedbewoner het slachtoffer wordt, lang niet altijd een familielid, en haast nooit de persoon zelve.

De besprekingen over de sahiring werden gevoerd door de hoofden, en daarbij waren de eventueel bestaande stroomgebied-hoofden — zooals boven aangegeven (§ 8) Gouvernements ambtenaren — tegenwoordig. Het raakte hier dan ook een zaak die gemeen gevaar voor het stroomgebied opleverde.

In geval van asangtochten zien we meestal een geheele soengei optreden.

Een andere aansprakelijkheid voor in een bepaald gebied ondergaan leed, treffen we thans nog aan. Als b.v. iemand aan de Saroejan (ik maakte 't geval aan de Mandjoel mee) in een kampong heeft verblijf gehouden en naar huis terugkeerende na verloop van korten tijd ziek wordt, dan is dit de schuld der oerai van de plaats, waar hij vertoefde, welke hem zijn ziel ontfutseld hebben of deze ziek hebben doen worden. De lieden van de kampong, die dit leed veroorzaakt hebben, zullen den kranke afhalen en terugbrengen naar hun dorp, alwaar de noodige bezweringen zullen moeten worden gehouden om te trachten, de ziel voor den rechthebbende, terug te bekomen. De kosten van dit feest drukken op het hoofd. Het is dus duidelijk, dat deze oerai's andere zijn, dan die der plaats van inwoning der zieke, anders zou dat feest — hoewel misschien op kosten der ziekmakende plaats — wel daar gehouden worden, door de daar bescheiden djaja's (priesters).

Komt de man ongelukkiger wijze te overlijden dan is het hoofd gehouden het doodenfeest te laten doorgaan.

Anders staat het geval als iemand uit een vreemde kampong aankomende, kort daarop in de kampong van verblijf komt te overlijden; het is dan duidelijk dat de schuldige oerai's te zoeken zijn in de plaats van herkomst, en de erven zullen dan ook een boete: manapas pali hebben te voldoen, die tot ongeveer f 20.— kan bedragen. De kampong is daardoor in een palitoestand gekomen; bij de doodengebruiken zal ik op een en ander terugkomen.

Voorts moet aan een vreemdeling huisvesting worden verleend. Men ziet dan ook in elke Dajaksche kampong een z.g.n. balai, het verblijf der vreemdelingen, tevens plaats, waar men

te zamen komt om de gemeene zaak te behartigen. Deze balai wordt in gemeenschappelijken arbeid gebouwd en onderhouden. In sommige kampongs echter heeft men een z.g.n. djaga balai, meestal een oud man, die daarvoor door de bewoners schadeloos gesteld wordt, en geen diensten aan het hoofd heeft te presteeren.

Komt men in eene Dajaksche vestiging, dan krijgt men veelal levensmiddelen; tegenprestatie wordt op prijs gesteld, doch is niet noodig, en de komende Inlander eet zijn bordje mee bij het hoofd. De sirih wordt U voorgezet, kortom de kampong is aansprakelijk voor het levensonderhoud, natuurlijk binnen bescheiden grenzen. De kosten daarvan zijn al wederom ten laste van het hoofd.

In geval van diefstal is mij geen geval bekend dat de gemeenschap aansprakelijk was. Ik moet trouwens zeggen, dat bij de vele reizen, die ik in de Dajakstreken heb gemaakt, mij nooit iets wederrechtelijk ontnomen is. Van Maleiers vernam ik ook nooit zulke zaken. Wel is het mij twee malen gebeurd dat voor de karapatan een diefstalzaak werd behandeld, maar om aanwijzingen te krijgen en den dief te vangen, de geheele aanwezige kampongbevolking uittrok.

§ 19. De toestanden in Kotawaringin.

Alvorens verder te gaan zullen we thans eerst nagaan, hoe de boven uiteengezette rechten in Kotawaringin worden uitgeoefend. We zien toch daar andere toestanden, dan in verder Zuid-Borneo, deels als een gevolg van het eeuwen lange bestuur van Maleische vorsten, deels ook doordat de Dajaks dier streken tot een anderen stam behooren dan die van overig Zuid-Borneo.

Tot goed begrip der zaak moeten we dan allereerst nagaan de rechten, die den vorst oudtijds op de gronden deed gelden, en die nog thans aan hem worden toegekend. Daarbij bestaat verschil tusschen de positie, die de Dajaks te zijnen aanzien innemen, en die, waarin de Maleiers tot hem staan.

§ 20. De rechten van den vorst.

Naar de legenden der Dajaks en der dynastie zulks willen, zou de vorst in vroeger eeuwen middels moefakat met het gezag zijn omkleed (dit zal ten naasten bij in 1600 zijn geweest). Voor dien had men evenzoo onder een vorst gestaan, n.l. onder

dien van Bandjermasin of zooals de Dajaksche verhalen willen onder Modjopait, hetgeen niet onwaarschijnlijk is, aangezien Bandjar schatplichtig was aan het groote Javaansche rijk. Toen de vorst kwam waren de riviermondingen tot betrekkelijk diep landwaarts in (Kotawaringin) niet bewoond; deze streken nu zijn die, welke door Maleiers bewoond zijn. Dezen zijn dus na den vorst in deze streken gekomen, een punt waarop de aandacht gevestigd moet worden.

Hoe het zij, met of zonder moefakat, de vorst kreeg eenige rechten en wel in de eerste plaats het recht om tienden te heffen van de producten van den bodem getrokken, die de riviermonding passeerden; deze heffing was de tjoekei die tot op heden bestaat.

Toen de Maleiers zich gaandeweg aan de kuststrook gingen neerzetten, op grond dus, die niet bewoond was en waarover de Mohamedaansche vorst kon beschikken, achtte deze zich gerechtigd van zijne geloofsgenooten heffingen te innen, als ze voordeel wenschten te trekken van den bodem of hetgeen daarop groeide. Tot 1901 bestond de regeling dat een ieder, vreemdeling of niet, aan hem — toean tanah — betalingen had te doen. Wilde de Maleier zich van boschproducten voorzien, dan had hij daarvoor vergunning te vragen aan den vorst, of een zijner sujetten, en had daarvoor te betalen een z.g.n. wang boelan ten bedrage van f 3.— per maand.

Na de vondst werd bij uitvoer tjoekei geheven.

De rotan-bosschen in die streken kwamen evenzeer aan den vorst toe, die vergunning moest geven tot snijden; hij, die de vergunning kreeg moest 30—50 % van het gesnedene betalen, en tevens een zeker aantal rotan-planten bijplanten. Daarop kreeg hij echter geen persoonlijk recht.

Ontgon de Maleier een stuk grond, dan had hij van den oogst 10 % te betalen. We zien dus dat in dit landschap aan den vorst het beschikkingsrecht over den grond toekwam, doch men kende — en kent nog heden — niet de grenzen der kampongs in die streken. Dàt had oudtijds dan ook geen nut, aangezien geen voorrechten aàn het recht op die gronden waren verbonden.

Met de Dajaks stond, zooals wij reeds zagen de zaak eenigszins anders. Zij konden vrij in hun bosschen zamelen zonder daarvoor rechten verschuldigd te zijn, behoudens als ze hunne

producten afvoerden, dan toch werd bij afscheep uit de haven de tjoekei geheven. Dit trof echter meer den afscheper, dan den zamelaar.

Wel treft men een belasting aan op de bouwvelden der Dajaks. Ze moesten jaarlijks een bepaald bedrag opbrengen aan den vorst, men kon dit voldoen in beras, in welk geval ze sarah heette, of in padi, dan droeg ze den naam tjatjah. Dit bedroeg in het eerste geval $\frac{1}{2}$, in het laatste 1 kamboet (30 katti) per gezin (lawang). Na den oogst moest elk gezin nogmaals 1 takin padi in het stroo afdragen.

Aan andere belastingen die min of meer met producten van den grond in verband staan moeten nog genoemd worden, die welke betaald moesten worden ter gelegenheid der Mohamedaansche feesten.

a. Asjoera. De Kanawan Dajaks leverden de groenten en vruchten (pesajoeraan).

b. Moeloed. De Mamah Darat's waren dan verplicht kippen, rijst, vruchten enz. te leveren (pemauloetan).

c. Hari Raja. De Delang Dajaks van Lantan Kantoe moesten deze zaken leveren (perajaan).

d. Poeasa. Te beginnen met den 9den dag van de poeasa hadden de Dajaks van Batang Kawah en Lamandau, een hoeveelheid damar op te brengen tot 7 ambong van ± 10 gantang inhoud per laman (dorp) (pemalaman).

Verder had de Batang Kawah nog per lawang 1 bilah ijzer te leveren. Men smolt daar n.l. dit metaal uit.

Kanawan was om der wille van zijn poeroen-velden getroffen met een belasting van 40 matten 's jaars. De Mamah Darat's leverden behalve 40 matten daarenboven nog per mat een gantang beras.

De Roekoe en Mappan Dajaks leverden den vorst per dahas (kampong) een zekere hoeveelheid garoehout, alsmede een groote 100 koempal bijenwas.

De Mantobi Dajaks leverden tali tongah (touw van tongahvezels.)

Al deze belastingen werden ook sarah genoemd. Aan den Aroet had men goud te leveren. In een dagboek van 1848 lezen we: «Allereerst betaalt iedere Dajaksche kampong aan de «Aroet een vaste som aan goud, sommigen 2 thayl anderen 4 «weer anderen 6 thayl per jaar». Deze belasting noemde men hasil.

Daarmee was de maat echter nog niet vol, want behalve den vorst, zien we den Dajak den apanagehouder nog belasting opbrengen. Zoo was de Delang apanage van den Rijkbestuurder, (dit gebied heette toen Benoea Tengah). De Roekoe Dajaks waren een apanage van den Pangeran van Soekamara en in 1848 zien we dat de Aroet in die verhouding staat tot zekeren Pangeran Tjakra.

De te presteeren heerendiensten (toegoeran), waren ook niet gering; elke Dajak moest daartoe drie maanden per jaar opkomen. Michielsen vermeldt in zijn rapport over eene reis in de bovenlanden van Kotawaringin gemaakt, hoe de heerendienstplichtigen die hun drie maanden hadden afgewerkt, niet huiswaarts mochten keeren, voor en aleer de aflossing geïnd was. Michielsen weet te vertellen van Dajaks die twee jaren en meer op die wijze waren aangehouden.

Ging nu de vorst naar Bandjermasin, dan pleegde hij de kosten van dien tocht goed te maken door den verkoop van boschproducten, die de Dajaks hem moesten leveren; in ruil daarvoor bekwamen deze allerhande waardelooze zaken. Deze heffing was bekend als de tatiban.

De alleenverkoop van alle mogelijke handelswaren was evenzoo aan den vorst en zijne kornuiten voorbehouden. [1])

We zien dus dat de Dajaks verre van vrij van lasten waren in den «goeden» ouden tijd, en, opdat de penningen zouden binnenkomen, was tot overmaat van ramp aan elke rivier een Maleisch hoofd — familielid of gunsteling van den vorst — geplaatst, die voor de inning zorgde, dat echter door zijn meester niet betaald werd. Het hoeft geen betoog dat deze Pangarah dit werk niet alleen uit liefde voor zijnen vorst verrichtte.

Wij zien dus dat, al stond het den Dajak dan vrij zijn bosschen als zamelgebied te beschouwen, de vorst hem wel er van wist te overtuigen, dat ook hij rechten had!

Had men dus het grondenrecht niet geheel zooals dat in andere, minder onder Maleischen druk staande, streken was, toch was de oude adat blijven bestaan.

---

[1]) Het recht om alleen de goederen te mogen invoeren, hadden ook de hoofden der boeboehans in de Boekit-streken van Barabai. Zij alleen kochten die zaken oudtijds in, de familieleden betrokken die dan van hen. Er zal daarbij echter waarschijnlijk niet zoo gekneveld zijn, als door de vorsten van Kotawaringin.

Alvorens over te gaan tot de behandeling der rechten die de Kotawaringinsche bevolking deed gelden, en te vermelden hoe het bestuur was samengesteld, moet eerst even gewezen worden op het feit, dat bij het contract van 1900 al deze heffingen, behalve de tjoekei, zijn afgeschaft.

We zullen dan ook in den vervolge slechts handelen over datgene wat nog thans bestaat, of voor kort nog bestond.

§ 21. Het bestuur der Kotawar.-Dajaksche gemeenschap.

De Dajaksche bevolking van Kotawaringin heeft zich van ouds onder eenige hooge hoofden gesteld. Het zouden er in den ouden tijd zeven zijn geweest, die, naar de fabelen willen, aan elkaar verwant waren. In elkanders gebied hadden deze hoofden niets te zeggen, maar we zien ze samen komen om over de algemeene zaak te handelen. Twee dergelijke kwesties worden in de legenden genoemd.

In de eerste plaats handelde men gezamenlijk in de kwestie der schatting die aan Modjopait moest worden opgebracht, en de hoofden gingen om beurten jaarlijks de schatting brengen. In de tweede plaats hielden ze samenspraak, toen ze onder een vorst kwamen; hierbij zou het hoofd der Aroet een goed woordje gedaan hebben, weshalve hem door den vorst voor de Aroetbewoners het voorrecht werd verleend, om met hem sprekende, vrijgesteld te zijn van het maken van den sembah. Tot op heden toe is dit het geval.

Moge dan niet alles in legenden waar zijn, er bestaat kans dat zulke — steeds wederkeerende berichten — een kern van waarheid bevatten.

De hoofden voerden òf het bestuur over een stroomgebied, òf over een landstreek, zooals die der Mamah Darat, door wier gebied geen rivieren stroomen.

Dit stroomgebied wordt gevormd door de hoofdrivier of door een zijrivier. De bevolking woont er in dorpen (laman, dahas (Roekoe) die uit een hoofdvestiging met bijdorpen (doekoe) bestaan.

Aan het hoofd der laman staat een hoofd met den titel mantir of mantir laman, hij voert het Bestuur met de oudsten (hadji) (orang kaja (Koed)), waarmede hij, alvorens maatregelen te nemen, eerst moefakat, overleg, pleegt. Tot zijne hulp heeft hij in elke doe-

koe een helper (gambar), evenals in zijn eigen standplaats. De gambar van de doekoe regelt aldaar de zaken, en raadpleegt slechts bij de kwesties het geheel rakende, den mantir laman. Is de doekoe te onbeteekenend, bestaat ze b.v. slechts uit een woning — we hebben hier slechts gezinswoningen — dan wordt zulk eene woning, voor zoover het gewone leven betreft, door den gezinsvader bestuurd.

Al deze lamans van het stroomgebied nu, vormen samen de watas; aan het hoofd dier watas staat een mantir laman die dan mantir poeloehan heet. Hij heeft in eigen kampong hetzelfde gezag als de andere hoofden, en is alleen in het genot van een extra gambar.

Bij de behandeling der zaken van den watas, heeft hij te overleggen met de andere mantirs lama. Eigenmachtig kan hij geen bevelen geven.

We zien dus al direct dat hier — in tegenstelling met elders in Zuid-Borneo — een groote kring bestaat, met een Bestuur.

De hoofden dragen evenals de gambars en vele oudsten titels die hun door den vorst verleend zijn. Voor gambars en oudsten komt deze bevoegdheid ook toe aan de districtshoofden.

In deze titels bestaan rangen; Matjans, Lemboe's enz. vormen den laagsten adel. Hooger zijn de Patih's, Mangkoe's en Demong's, het hoogst zijn zij, die het praedicaat Mas mogen dragen.

Allen die een titel hebben bemachtigd mogen ten teeken daarvan hun hoofdband als hoofddoek dragen.

Krijgt men voor het eerst een titel dan heeft daarbij het navolgende ceremonieel plaats. Achter de te verheffen persoon, gaat de man staan, die met de bekendmaking belast is. Deze stoot zeven maal met een bord, waarop een blok zout ligt, op het hoofd van den nieuwen titularis, onderwijl den titel met luider stemme bekend makend. Er wordt daarna een stukje van het zout afgebroken dat de betrokkene moet opeten, waarna hem een stuk ijzer wordt gegeven om op te bijten (pengkaras soemangat); bord, zout en ijzer, zijn voor den titularis.

Krijgt men een titel van hooger orde, dan wordt het bord met zout door een tadjau (een pot) vervangen, waarna het ceremonieel hetzelfde is. Bij den hoogsten adel wordt de tadjau door een gong vervangen. De kosten dezer geschenken draagt de zelfbestuurder.

De ambten zijn, zoo mogelijk, erfelijk; nagenoeg steeds heeft

erfopvolging plaats. De aanwijzing van den opvolger heeft veelal bij het leven plaats na moefakat met de hoofden en oudsten, en natuurlijk na de bespreking met den vorst. De mantirs laman hebben geen teeken hunner waardigheid. Verschillende poeloehan echter bezitten «rijkssieraden».

Ik zal mij tot de beschrijving van die van den poeloehan der Aroet bepalen. Deze heeft als zoodanig twee lansen. Een met een zeer breede punt, die vroeger gebruikt werd om daarmee de slaven bij het doodenfeest af te maken, en die toembak kosong heet. Thans gebruikt men hem niet meer bij het afmaken der te slachten dieren.

De tweede is het eigenlijk teeken zijner waardigheid, en is geborgen in een gelen doek. Het is een lans met drie punten, waarvan de middelste gegolfd is. Hij draagt den naam «tjangga». Indien nu een nieuwe poeloehan is geïnstalleerd, treedt een der aanwezige hoofden, die daartoe door zijn ambtgenooten is aangezocht, naar voren, en bindt onder het uitspreken van vervloekingen, aan de lans een kort touwtje (ikat soemangat). Dit is het teeken dat men den nieuwen functionaris erkent; de vervloekingen treffen hem, die ongemotiveerd tegen den poeloehan optreedt.

Momenteel waren aan de lans meer dan dertig touwtjes; rekent men nu, dat de thans besturende reeds vijf en veertig jaren dat adatambt vervult, dan komt men tot een respectabelen ouderdom, al stelt men elken band slechts op vijftien jaar. De touwtjes zijn gemaakt van tali tonggang dat, niet aan weer en wind blootgesteld, het eeuwen kan uithouden.

§ 22. De beschikkingskring en de rechten der bevolking.

Hij nu die behoort tot de bewoners van de watas, mag vrij de voordeelen van den grond genieten; slechts kennisgeving aan eigen hoofd en aan het hoofd der plaats waar hij zal zamelen of ontginnen, is daartoe vereischt. Alleen zal hij het vreemde kampong-hoofd, teloer sabidji, beras sepiring geven; andere betalingen zijn niet vereischt.

Komt een vreemdeling, hetzij een Dajak uit andere watas, hetzij een Maleier, dan zal deze zich allereerst hebben te wenden tot den poeloehan (waarvoor beras sepiring taloer sabidji); weigert deze toestemming te geven, dan is de zaak afgeloopen.

Geeft hij de toestemming dan is daarbij nog altijd de eisch van «eerst moefakatten met den mantir laman van het betrokken gebied.»

Deze kan dan, al dan niet, de toestemming verleenen. Verlaat nu de vreemdeling den watas, dan moet hij sapoeloeh satoe betalen aan den poeloehan. Deze int die gelden en kan al dan niet den mantir laman daarvan laten mededeelen; gewoonte is, dat deze $\frac{1}{3}$ of $\frac{1}{4}$ daarvan ontvangt.

Ten aanzien van de Aroet is, ter zake de rechten op goud houdende rivieren, mede te deelen, dat het recht om vergunning te geven onttrokken is aan de macht van den poeloehan en geheel berust bij den mantir laman, die deze vergunning trouwens niet verleent, daar dit beschikkingsrecht is van de kampong, welk recht men zoo opvat, dat men geen vergunningen verleent.

In het Maleische gebied van de Aroet treft men goudrijke gronden aan langs de oevers, deze waren oudtijds door den vorst voor zich persoonlijk gereserveerd, men mocht op die gronden zelfs geen ladang aanleggen of producten zamelen. Tevens waren daar alle vischhoudende meertjes (danau's) voor den vorst gereserveerd (ook langs de Lamandau treft men dat aan); slechts te zijnen nutte kon daar gevischt worden. Deze meren waren de z.g.n. danau keradjaan. Thans heeft men nog één zulk een danau, de andere zijn aan de bevolking gekomen, immers, zooals boven gezegd, gemeenschappen kent men in de Maleische streken niet.

We zien dus hier het tweede bewijs, dat hier de poeloehan het beschikkingsrecht voor den watas uitoefent. Zooals zijn titel ook aanduidt is hij de mantir, die de tienden beurt. Tevens dient er de aandacht op gevestigd, dat hier de bevolking niet deelt in die rechten, slechts de poeloehan en tot op zekere hoogte de mantirs.

Ten aanzien van ontstaan en te niet gaan der verschillende rechten die men op den grond of de voortbrengselen kan vestigen, kan ik verwijzen naar hetgeen reeds vroeger daarvan gezegd is; de toestanden op dat gebied zijn hier als elders in Zuid-Borneo.

§ 23. Aansprakelijkheid van den kring.

Voor Kotawaringin kunnen we nog eenige voorbeelden geven. Indien men in Kotawaringin reist, zal men, zoodra men in

een kampong komt, aldaar eenig ceremonieel moeten meemaken. Behoudens het verstrekken van gaven voor levensonderhoud, wordt den vreemdeling een touwtje om den pols gebonden waarin al dan niet — dat wisselt plaatselijk — een blaadje is gerold; daarbij wordt men met een weinig bloed aangeraakt aan zijn voeten, en met gele rijst bestrooid.

Voor dat een en ander gebeurt, wordt eerst zeven maal tusschen twee vingers rijst genomen, en dit in verschillende richtingen op den grond gestrooid, waar bij den doewata's (grond- en watergeesten) wordt kennis gegeven van de aanwezigheid van den reiziger in de kampong.

In elke kampong wordt dit herhaald, totdat men het stroomgebied verlaat; bij de eerstvolgende vestiging worden alle «ikats soemangat» ingenomen en het spel begint van voren af aan in het nieuwe gebied.

Het is dus duidelijk, dat hier het stroomgebied als de eigenlijke band geldt. Elke kampong heeft echter weer eenige speciale wezens, die den reiziger kwaad zouden kunnen doen, dus daarom moet daar ter plaatse een bezwering gehouden worden.

Men ziet dan ook dat overlijden van watas-genooten in een andere kampong dan de hunne, niet tot betaling aanleiding geeft, wel als dit een vreemde is; dan is de boete van vier tadjau (f 6.—) tot één gong bingkai (f 20.—). Men noemt deze boete: kamoeh tanah lombang oerat poetoes = als men in den grond graaft snijdt men wortels door (kamoeh = boete). Voorts heeft men: bosi sebelas om hen die zich met het lijk hebben beziggehouden te reinigen, waarvan de waarde (tipas) is één tadjau, één tempajan, één stuk ijzer, één armband en één kip.

Ten onrechte houdt men wel het instituut der poeloehans voor een inzetting der vorsten; ze wortelen volkomen in de gangbare begrippen des volks hier, en hebben niets met de vorsten uit te staan. Om de penningen der vorsten te beuren zagen we boven reeds den pangarah; de naam poeloehan, kan dus geenszins ontstaan zijn uit het innen der tienden voor den vorst, maar heeft zijn oorsprong in het heffen der adatheffingen.

Van het zich wederrechtelijk toeëigenen van het heffingsrecht ten nadeele van andere hoofden, kan evenmin gesproken worden; de geheele toestand zooals die voor ons ligt, de grondslag van

het beschikkingsrecht, wijst hier op het stroomgebied en zijn bestuurder.

§ 24. Conclusie.

Indien we het voorgaande beschouwen komen we tot de conclusie, 1° dat de Dajaks van Kotawaringin niet zooals de overige bewoners van Zuid-Borneo, de kleine gemeenschap als de kern beschouwen, maar dat zij het stroomgebied als de voornaamste band aannemen.

2°. dat zij voor zoover betreft de verdeeling der adatrechtheffingen zich slechts bezighouden met de bestuurders;

3°. dat alleen die deelgerechtigden zijn, en niet zooals elders in Zuid-Borneo de families — beter gezinnen — mee deelen.

4°. dat zij een algemeen hoofd erkennen.

In het vervolg dezer verhandeling zullen we nog herhaalde malen met verschillen kennis maken tusschen deze twee groepen, en zal het opvallen dat er overeenkomst valt optemaken tusschen de toestanden die ons uit de Wester-afdeeling gerapporteerd worden en die, welke in Kotawaringin bestaan. Ook in de taal zien we die overeenkomst, en een groot verschil met het Ngadjoesch en de dialecten daarvan, zooals dat gebruikt wordt in nagenoeg geheel Zuid-Borneo, met uitzondering der Ott Danoemsche gebieden, die een geheel andere taal bezigen.

In de legende achten de Kotawaringinsche Dajaks zich dan ook van die Wester-afdeeling afkomstig en nog thans heeft de volksverhuizing niet opgehouden. In historische tijden zijn de Mappan en Roekoe Dajaks in het Kotawaringinsche komen wonen.

Ik vermeen dan ook te mogen aannemen dat we in Zuid-Borneo drie groote groepen kunnen aannemen en wel de Ott Danoems in het Noorden, de Ngadjoes en hunne verwanten in het Oosten en de uit de Wester-afdeeling afgezakten in het Westen.

Nadat we de toestanden thans in hoofdtrekken met elkaar hebben vergeleken, kunnen we verder gaan met de behandeling van het onderwerp, dat ons bezig hield.

§ 25. De verplichtingen der bevolking ten aanzien der hoofden.

We hebben reeds hier en daar gezien dat de hoofden ten aanzien der bevolking bepaalde plichten hebben te vervullen, die meestal min of meer kostbaar zijn. Ook aan het hoofden-

ambt zijn echter voordeelen verbonden, die hen geheel of ten deele schadeloosstellen voor het verlies dat zij door hun ambt lijden.

In de eerste plaats dan zien we dat de bevolking verplicht is bij het kappen van klein hout, bij dat van groot hout, bij het branden, het planten en oogsten, het hoofd één dag bij te staan bij de bewerking zijner bouwvelden. Daardoor is hij dus in staat grootere velden te bewerken en dus meer te oogsten, zoodat althans de onderhoudsplichten, die op hem rusten, niet al te zwaar drukken. In die streken, waar men oudtijds alleen oudsten had, presteerde men die diensten te hunnen bate, ieder voor zoover betreft zijn eigen bestuurder. Bij deze hulp heeft men alleen te zorgen dat de helpers voldoende eten en drinken bekomen. Het hoofd behoeft geen andere wederdiensten te presteeren. De poeloehan krijgt tevens een kleine hulp uit de onder zijn «bevel» staande dorpen (twee à drie man per dorp).

Zooals bekend is, is deze hulp in Gouvernementslanden en ook in het Landschap, deze heffing vervangen door ƒ 0.75, d.i. het wang kemit of wang tiga tali (n.l. drie maal ƒ 0.25, hetgeen het toenmalig loon was voor een koeli).

Hoe men nu echter aan die drie dagen komt is mij niet duidelijk, evenmin hoe het Gouvernements adathoofd aan ƒ 1.— wang kehormatan komt. Had deze — als hij vroeger bestaan heeft — recht op vier dagen werken?

In die streken echter waar de invloeden die op de Dajaksche gemeenschap inwerken, minder of nagenoeg niet voelbaar zijn geweest, vraagt men dit geld niet, maar wordt de arbeid verricht. Ook zijn er verschillende streken, waar zoowel de betaling als de hulp gegeven wordt. Het hoofd zou niet in staat zijn, zijn plichten te vervullen ten aanzien der gemeenschap als hem deze hulp niet werd verleend. Dit is dan ook een der redenen, waarom men in de binnenlanden reizende, zoo vaak de hoofden niet aan hun plichten, door de adat opgelegd, ziet voldoen, hoewel ze weten dat ze schadeloos gesteld zullen worden. Dit niet nakomen hunner plichten, uit onvermogen, is tevens reden dat de bevolking hen maar ten deele als hoofden beschouwt, en hen meer en meer voor Gouvernementsambtenaren gaat houden. Daardoor verzwakt hun invloed, en daarom ook, moet men hier in zien de reden tot de ontelbare klachten der ambtenaren over gemis aan invloed der Dajaksche hoofden.

Men heeft den hoofden iets ontnomen en hen maar ten deele schadeloos gesteld, men heeft daartegenover der bevolking een betaling opgelegd, die haar veel zwaarder weegt dan de feesten bij die werkzaamheden.

Tevens vallen onder deze afbetaling de kemit-diensten aan het hoofd te presteeren, als hij zich naar elders begeeft. Het hoofd toch roeit niet zelf (alleen als hij naar zijn bouwveld gaat); daarvoor heeft de bevolking dier vestiging hem de noodige diensten te leveren.

Ten slotte ziet men bij feesten hoe de bevolking kleine bijdragen levert om het hoofd te steunen. Een gewoonte, die ook bestaat als een particulier een feest geeft, dan plegen echter slechts de genoodigden — beter de komenden — iets mede te brengen; bij het hoofd heeft elke familie te leveren.

De Gouvernements- en Landschapdorpshoofden bekomen voor de moeite der belasting-inning bovendien acht % van het ontvangene.

De inkomsten die de hoofden uit de rechtspraak trekken, zullen we later behandelen als dit onderwerp ter sprake komt.

Voorts bevinden zich in het bezit van het hoofd preciosa van de gemeenschap, zooals gemeenschappelijk gekochte gongs of heilige potten, en in Kotawaringin de bij feestelijke gelegenheden gebruikte drinkbekers, die gevormd worden door olifantstanden, welke men te zamen heeft gekocht.

Vroeger had hij het genot der slaven, maar moest daartegenover in hun levensonderhoud voorzien. Deze slaven waren natuurlijk niet die, welke door particulieren uit eigen fondsen waren aangeschaft.

(Wordt vervolgd).

ALGEMEENE VERGADERING
VAN 15 MAART 1924.

Aanwezig de Heeren Snouck Hurgronje (Voorzitter), Van Vollenhoven (Onder-Voorzitter), Van Hasselt (Penningmeester), de Roo de la Faille (Secretaris), IJzerman, Van Berckel, Krom, Hazeu, Van Ronkel en Van Eerde, bestuursleden; en de gewone leden Bernet Kempers, Helfrich, Wellan, Maurenbrecher en Heyting.

De Voorzitter opent de Vergadering en verzoekt den Secretaris het Jaarverslag over 1923 voor te lezen.

Nadat is gebleken dat geen der aanwezigen naar aanleiding van dit Jaarverslag eene opmerking wenscht te maken, deelt de Voorzitter mede dat de rekening en verantwoording van den Penningmeester, op verzoek van het Bestuur, is nagezien door de leden Helfrich en Carpentier Alting.

Mede namens den Heer Carpentier Alting, verklaart de Heer Helfrich dat zij de geldelijke administratie in de beste orde hebben bevonden en dat zij daarom voorstellen den Penningmeester acquit en décharge te verleenen.

Aldus wordt besloten, waarna de Voorzitter, namens de Vergadering, de Heeren Helfrich en Carpentier Alting — welke laatstgenoemde verhinderd was de vergadering bij te wonen — dank zegt voor de genomen moeite.

Thans is aan de orde verkiezing van drie bestuursleden ter vervanging van de aftredende leden Van Vollenhoven, Colenbrander en IJzerman.

De Voorzitter deelt mede dat de Heer Heeres, die op de bestuursvoordracht was geplaatst, heeft doen weten dat hij zich niet meer beschikbaar kan stellen, en noodigt vervolgens de Heeren Wellan en Maurenbrecher uit als stemopnemers te fungeeren.

De uitslag van de stemming blijkt te wezen dat met groote meerderheid zijn gekozen de Heeren Helfrich, Juynboll en Kleintjes.

Eerstgenoemde verklaart de benoeming te aanvaarden; aan de Heeren Juynboll en Kleintjes zal de uitslag worden medegedeeld.

De Voorzitter zegt dank aan de stemopnemers.

Aan de aftredende bestuursleden geeft de Voorzitter de verzekering dat hun arbeid voor en hun belangstelling in het Instituut zeer op prijs worden gesteld en spreekt daarbij de hoop uit dat eerlang het Bestuur hen weer in zijn midden zal mogen terug zien, wanneer de reglementaire wisseling der Bestuursleden daartoe de gelegenheid weder zal openen.

Bij de rondvraag blijkt geen der aanwezigen iets in het midden te willen brengen, waarop de Voorzitter de vergadering sluit.

JAARVERSLAG OVER 1923.

Samenstelling van het Bestuur.

Het bestuur bestond uit de Heeren: Prof. Dr. C. Snouck Hurgronje, voorzitter; Prof. Mr. C. van Vollenhoven, ondervoorzitter; Mr. J. H. van Hasselt, penningmeester; P. de Roo de la Faille, secretaris; Dr. J. W. IJzerman, Prof. Dr. H. T. Colenbrander, Mr. G. J. A. van Berckel, A. W. F. Idenburg, Prof. Dr. N. J. Krom, Prof. Dr. G. A. J. Hazeu, Prof. J. C. van Eerde en Prof. Dr. Ph. S. van Ronkel, leden.

Aan de beurt van aftreding volgens art. 8 van het Reglement zijn de Heeren IJzerman, Vån Vollenhoven en Colenbrander.

Commissarissen voor Ned. Indië waren de Heeren Dr. D. A. Rinkes en P. Gedeking, wier belangelooze bemoeienis door het Bestuur zeer wordt gewaardeerd.

De Adjunct-Secretaris W. C. Muller ondervond, als steeds, om zijn goede diensten algemeen waardeering.

Ledental.

Behalve de Beschermvrouwe Hare Majesteit de Koningin, telt het Instituut thans:

6 eereleden,
23 buitenlandsche leden,
95 leden-donateurs (vorig jaar 106),
409 gewone leden en contribueerende instellingen (vorig jaar 404), en
164 instellingen met welke het Instituut door ruiling der uitgaven a.a. in verbinding staat.

Uitgaven.

Van de «Bijdragen» verscheen in den loop des jaars deel 79, zooveel mogelijk in kwartaal-afleveringen. Voorts een Opgaaf van aanwinsten der Koloniale Bibliotheek over de jaren 1919 tot en met 1922. Een rijken gemengden inhoud bevatte deel XXII van de regelmatig verschijnende serie Adatrechtbundels. De reeks van Prof. H. Kern's Verspreide Geschriften, waarmede het Instituut de nagedachtenis van dezen uitnemenden en veelzijdigen geleerde in eere houdt, werd vermeerderd met deel XI, omvattende het slot van de Filippijnsche studies en het eerste gedeelte van het Germaansch. De door Prof. H. T. Colenbrander bezorgde uitgaaf J. Pietersz. Coen besloot de omvangrijke verzameling der op diens bedrijf in Indië betrekking hebbende bescheiden met deel V van dit historisch standaardwerk; bij de publicatie daarvan werd de hoop uitgesproken dat de bij die bescheiden aansluitende schildering van Coen's leven en bedrijf zoo spoedig mogelijk het licht zou kunnen zien. Voorts is na jaren arbeids thans voltooid de door Dr. H. H. Juynboll samengestelde Oudjavaansch-Nederlandsche Woordenlijst, welke ten doel heeft de in Van der Tuuk's Kawi-Balineesch Woordenboek vervatte taalschat in quintessence practisch bereikbaar te maken voor den breeder wordenden kring van belangstellenden in het Oudjavaansch, niet het minst van diegenen, welke in Ned. Indië vertoeven; het was inzonderheid voòr die groep, dat deze uitgaaf op aandrang uit Indië ondernomen, onder toezicht van het Instituut op touw gezet en door het Ministerie van Koloniën bekostigd werd. Een mede zeer verblijdend verschijnsel was, dat na de uitgaaf in 1919 reeds nu een herdruk noodig was van Prof. Dr. N. J. Krom's Inleiding tot de Hindoe-Javaansche Kunst.

Door de firma Martinus Nijhoff werd een herdruk van dat werk ondernomen, te welken einde het Instituut in ruil voor een zestal exemplaren het auteursrecht afstond voor den tweeden Hollandschen druk. Sedert zag die Inleiding het licht, in overleg met den schrijver herzien en aangevuld, zoowel wat den tekst als de platen betreft, in twee fraai gedrukte deelen benevens een derde deel met 112 platen, plattegronden en teekeningen.

Op het gebied van het onderwijs is in overweging een nieuwe druk van de Instituutsuitgaaf de Babad Tanah Djawi, waarvan de eerste editie-Meinsma is verschenen in 1874, de eveneens door Meinsma bezorgde tweede druk van het eerste stuk in 1884, terwijl wijlen Prof. Vreede in 1899 den herdruk van het tweede stuk en in 1903 den derden druk van het eerste deel onder zijn toezicht had genomen. Is deze uitgaaf noodig geworden inzonderheid voor de studie van het javaansch aan de Rijksuniversiteit te Leiden, de andere aangelegenheid, welke ligt op het Indisch lager onderwijsgebied, betreft een door het Indisch Departement van Onderwijs gewenschten nieuwen druk van Dr. H. N. van der Tuuk's Maleisch leesboekje «Beberapa tjeritera melajoe». Nadat gebleken was dat zonder geldelijke schade aan Indië's verzoek kon worden voldaan, verklaarde het Bestuur zich tot aanvaarding van de geboden voorwaarden bereid.

Overige werkzaamheden.

De in het vorig verslagjaar aangekondigde afstand in bruikleen aan de Rijksuniversiteit te Leiden van de in het archief van het Instituut berustende verzameling van foto's en teekeningen van Ned. Indische oudheden, welke te voren zich bevonden onder de berusting van de voormalige Instituutscommissie van bijstand van Ned. Indische Oudheden, kreeg ten leste zijn beslag. Na verkregen machtiging van Z.Exc. den Minister van Koloniën werd deze collectie, welke eigendom van den Lande is, aan de Rijksuniversiteit te Leiden aangeboden, onder beding dat die verzameling, welke in de eerste plaats bestemd wordt voor het onderwijs in archaeologie van Ned. Indië, zal staan ter beschikking van den betrokken hoogleeraar om ook buiten de bibliotheek te gebruiken, en voor het overige door belangstellenden binnen het gebouw der bibliotheek zal kunnen worden geraadpleegd. Onlangs is bericht van het College van Curatoren

ontvangen dat die collectie onder de gestelde voorwaarde in bruikleen wordt aanvaard.

Voorts valt op oudheidkundig gebied nog te vermelden dat van de door de Heeren Prof. Krom en T. van Erp bezorgde Instituutsuitgaaf «Beschrijving van Barabudur» — waarvan het eerste deel, de archaeologische tekst, van de hand van Prof. Krom reeds in 1920 is verschenen — het tweede deel, dat de bouwkundige beschrijving van dat wereldberoemd monument zal bevatten, ook nu nog op zich moet laten wachten. De samenstelling van die beschrijving, welke zal vergezeld gaan van talrijke lichtdrukken en een atlas bouwkundige teekeningen, vordert aanzienlijk meer tijd dan de Heer Van Erp oorspronkelijk had gemeend noodig te hebben [1]). Tot deze vertraging hebben niet alleen tijd- en bijzondere omstandigheden geleid, ook is de opvatting breeder en dieper geworden. Op het oogenblik is van dien tekst ongeveer de helft in eerste ontwerp gereed; wanneer deze arbeid zal zijn beëindigd, laat zich nog niet voorzien.

Omtrent de gewone werkzaamheden verwijzende naar de gepubliceerde notulen der Bestuursvergaderingen, meent men het volgende in herinnering te mogen brengen.

Bij het vijftigjarig jubileum van het Kon. Ned. Aardrijkskundig Genootschap vond het Bestuur zijne leden Prof. Mr. C. van Vollenhoven en Prof. Dr. H. T. Colenbrander bereid zijne gelukwenschen aan te bieden.

Ten behoeve van de Leuvensche Universiteitsbibliotheek alsmede van de Imperial Library te Tokyo was het het Bestuur aangenaam eene verzameling van de door het Instituut uitgegeven werken ten geschenke aan te bieden.

De gedenksteen van Dirk van Hogendorp, tot welks plaatsing in Brazilië hier het initiatief was genomen, vond, dank zij de bemoeienis van H. M. gezant te Rio de Janeiro Mr. Th. B. Pleyte, een plaats op diens voormalige «hofstede» Novo Sion op het gebergte achter die hoofdstad; de Braziliaansche Bondsregeering heeft bereidwillig het onderhoud van dat monument op zich genomen.

Het gebouw.

Belangrijke aanwinsten voor het gebouw waren eenige schil-

---

1) Zie Not. 25 Sept. 1920, ad 3°.

derijen en portretten, zeer gewaardeerde schenkingen van eenige belangstellenden.

Jonkvrouwe M. A. van Hogendorp schonk het ten voeten uit geschilderde generaalsportret van haren voorzaat Dirk van Hogendorp, den evengenoemden kolonialen hervormer, benevens een schilderijtje afbeeldende dienzelfde, in zijn vrijwillige ballingschap zittend voor zijn eenvoudig landhuisje.

Niet minder aangenaam was de schenking van het portret van Jean Chrétien Baron Baud, een der drie oprichters van het Instituut, welk portret naar een schilderij te danken is aan de Maatschappij tot exploitatie der ondernemingen, nagelaten door Mr. W. A Baud.

Voorts werd tot wederopzeggens in bruikleen uit het Rijksmuseum ontvangen de door Léon Bonnat geschilderde bijna levensgroote beeltenis van I. D. Fransen van de Putte, — eene beschikking waarvoor het Bestuur Z. Exc. den Minister van Onderwijs, Kunsten en Wetenschappen zeer erkentelijk is.

Prof. Mr. C. van Vollenhoven stond voorts een kleiner portret van dien staatsman af op 73-jarigen leeftijd, welke gift dankbaar werd aanvaard.

Het gebouw van het Instituut onderging met het zich daarin bevindend meubilair de vereischte herstellingen. De boekerij werd, als gewoonlijk, door ruiling, schenking en aankoop weder aanzienlijk verrijkt. Van de leeszaal wordt bij voortduring goed gebruik gemaakt.

De arbeid van het Instituut wordt uiteraard in belangrijke mate beheerscht door den stand der geldmiddelen, en weliswaar is deze, gelijk uit het verslag van den Penningmeester moge blijken, niet onbevredigend, maar toch blijft het zaak de uiterste zuinigheid te betrachten. De rekening-1923 laat tengevolge van vrij aanzienlijke uitgaven voor «afzonderlijke werken» boven de raming en van eenige extra-uitgaven voor het onderhoud van het gebouw een klein tekort na. Met betrekking tot de uitgave-Coen werden aanmerkelijke subsidies ontvangen van de Ministeriën van Koloniën en van Onderwijs, Kunsten en Wetenschappen, en zonder deze bijdragen, waarvoor groote dank verschuldigd is, zou een publicatie als de evengenoemde het Instituut wel zeer zwaar zijn gevallen. Nog steeds blijven de drukkerskosten — niettegenstaande eenige verlaging — hoog,

en, zoolang dit het geval blijft, ziet het Instituut zich tot zijn leedwezen beperkt in zijn streven om door nieuwe uitgaven de kennis en waardeering van Ned. Indië te bevorderen.

BESTUURSVERGADERING
VAN 15 MAART 1924.

Aanwezig de Heeren Snouck Hurgronje, Krom, Hazeu, Van Eerde, Van Ronkel, Van Berckel, van Hasselt, de Roo de la Faille en Helfrich.

Naar aanleiding van het bepaalde bij art. 10 van het Reglement worden herkozen de Heeren Snouck Hurgronje tot Voorzitter, Van Hasselt tot Penningmeester en De Roo de la Faille tot Secretaris, terwijl, nadat de Heer Van Berckel verklaard heeft tot zijn leedwezen zijn benoeming tot Onder-Voorzitter niet te kunnen aanvaarden, in diens plaats gekozen wordt de Heer Van Eerde.

Nadat de Voorzitter het nieuwe Bestuurslid den Heer Helfrich een woord van welkom heeft toegesproken, verzoekt hij den Secretaris de notulen van de vorige vergadering voor te lezen. Deze worden vervolgens goedgekeurd.

Tot leden worden benoemd Mr. L. Schoutendorp (donateur), Mr. P. G. Bijdendijk, L. C. Heyting, G. J. Houtsma, Ir. M. H. Damme, Mr. H. J. Bool, J. H. Lagers en Mr. J. Lubbers. Voor het lidmaatschap hebben bedankt T. Ottolander en de Soerabajasche Machinehandel Becker en Co. (donateur). Van Veranderd adres gaven kennis de leden H. E. Driessen, J. van Hecht Muntingh Napjus, G. M. Renesse van Duivenbode en het Nederlandsch Zendinggenootschap.

Ingekomen zijn:

1°. dankbetuigingen van den Voorzitter Dr. Snouck Hurgronje; van de Universiteitsbibliotheken van Leiden, Utrecht, Amsterdam

en Groningen; van de Koninklijke Bibliotheek, de Adatrechtstichting en den Heer Rassers voor het present-exemplaar van Dr. H. H. Juynboll's Oud-Javaansch-Nederlandsche Woordenlijst.

2°. een brief van Dr. G. P. Rouffaer d.d. 14 Maart j.l. eensdeels dankzeggende voor het present-evemplaar van de Instituuts uitgave-Coen alsmede voor de Oudjavaansch-Nederlandsche Woordenlijst, anderdeels tot aanbieding ten geschenke aan de Bibliotheek van de in twee deelen te Madrid tusschen 1899 en 1914 verschenen Monumenta Xaveriana, waarin alle nog bestaande brieven en bescheiden van en over Franciscus Xaverius, den eersten evangelisator der Molukken in het midden der 16e eeuw zijn opgenomen.

Aan den schenker zal dank worden betuigd.

3°. een brief, d.d. 29 Februari j.l. van het Kon. Ned. Aardrijkskundig Genootschap houdende mededeeling, dat deze instelling in beginsel genegen is om de uitgave van Dr. J. M. Elshout's Ethnographische Bijdragen over de Kenja Dajaks met een bedrag van *f* 1000.— te steunen, doch dat het Bestuur gaarne zou vernemen of het Instituut bereid zou zijn om de leden van het Kon. Ned. Aardrijkskundig Genootschap te laten deelen in de voorrechten welke de Instituutsleden genieten bij het aanschaffen van de werken der eigen instelling.

Nadat te dezen aanzien door den Secretaris was uiteengezet, dat, bij een oplaag van 250 exemplaren, de uitgaafprijs was geschat op *f* 70.— per vel, en dat Dr. Elshout bereid was bevonden om de illustratiekosten van zijn werk zelf te dragen, wordt besloten met het Kon. Ned. Aardrijkskundig Genootschap in overleg te treden, nadat vooraf een zoo nauwkeurig mogelijke raming van kosten alsnog zal hebben plaats gevonden, in dier voege, dat, waar de illustratiekosten door den schrijver voor zijn rekening worden genomen, de overige uitgaven zullen worden gedragen voor de helft door elk der betrokken instellingen, maar dan ook de helft der oplaag, na aftrek van de present-exemplaren voor den schrijver, zal komen ter beschikking van elk dier instellingen, welke alsdan tevens zich bereid zullen verklaren het werk, zoo in den handel als voor hun leden, tegen gelijke prijzen verkoopbaar te stellen.

4°. een brief d.d. 10 Maart j.l. van Prof. Dr. A. J. Wensink

houdende verzoek om eene hernieuwing van de in 1917 en 1921 reeds verleende subsidiën tot ondersteuning van de onder zijn leiding voorbereide Concordantie en Indices op de moslimsche traditie literatuur.

Aldus conform besloten tot eene subsidie van driemaal *f* 150.—.

Bij de rondvraag biedt Prof. Krom namens het lid Stutterheim een door dezen samengesteld artikel voor de «Bijdragen» aan, tot uitbrenging van prae-advies waarover worden uitgenoodigd de Heeren Hazeu en Krom.

Voor de bibliotheek zijn geschenken ontvangen van de Heeren Prof. Dr. J. P. Kleiweg de Zwaan, Ir. R. A. van Sandick, O. L. Helfrich zoomede van het Algemeen Nederlandsch Verbond; aan de schenkers is dank betuigd.

Niets meer te behandelen zijnde, sluit de Voorzitter de Vergadering.

BESTUURSVERGADERING
VAN 19 APRIL 1924.

Tegenwoordig de Heeren Dr. C. Snouck Hurgronje (Voorzitter), P. de Roo de la Faille (Secretaris) en de leden Dr. N. J. Krom, Dr. H. H. Juynboll, O. L. Helfrich, Dr. G. A. J. Hazeu en Mr. G. J. A. van Berckel.

De Heer Idenburg vertoefde nog steeds in het buitenland; Prof. J. C. van Eerde en Prof. Mr. Ph. Kleintjes hadden kennis gegeven niet aanwezig te kunnen zijn.

De notulen van de op 15 Maart gehouden Algemeene, alsmede van die der Bestuursvergadering werden gelezen en goedgekeurd.

Tot lid werden benoemd J. van der Marel, Lid in den Raad van Ned.-Indië, Dr. J. H. Boeke en Mr. A. J. A. Baron van Westerholt.

Aangeteekend werd, dat overleden zijn Mr. H. A. Kloppenburg en Mr. J. H. Meiss, alsmede dat verandering van adres heeft plaats gevonden ten opzichte van de leden Ch. Palmer van den Broek en J. F. C. Nienhuis.

Ter tafel worden gebracht:

1°. kennisgeving van de Heeren Mr. Ph. Kleintjes en Dr. H. H. Juynboll, dat zij de benoeming tot bestuurslid gaarne aanvaarden;

2°. eene dankzegging dd. 28 Maart 1924 van Prof. A. J. Wensinck voor de voortzetting der subsidie tot ondersteuning van de onder zijne leiding voorbereide concordantie en indices op de moslimsche traditie-literatuur voor het tijdvak 1924/7.

3°. een brief van Mr. J. H. Abendanon te Las Palmas met het eenige dagen te voren ontvangen pakket boeken over de geschiedenis der Canarische eilanden van Viera y Clavijo, welke werken ten geschenke voor de Koloniale Bibliotheek worden aangeboden.

Aan den gever zal dank worden betuigd.

4°. een brief dd. 3 April j.l. van de Vereeniging van Archivarissen in Nederland, ter mededeeling dat met belangstelling kennis is genomen van het schrijven van het Instituutsbestuur van 25 Januari l.l. en op hoogen prijs gesteld wordt, dat bij voorkomende gelegenheden het Instituut zijn steun wil verleenen in het belang van het behoud van de goede bewaring der Indische archieven;

5°. een brief dd. 9 April 1924 van den Heer P. C. Hoynck van Papendrecht te Pau (Bas-Pyrénées), waarbij, naar aanleiding van de dezerzijds omtrent den Compagnies-bevelhebber Isaäc de l'Ostal de St. Martin verstrekte inlichtingen [1]), aan het Kon. Instituut wordt aangeboden een afschrift van den met betrekking tot den verkoop van diens boeken samengestelden catalogus, welke, gedrukt te «Batavia bij Joannes de Vries in de Princestraat, 1696», een merkwaardig licht verspreidt over de rijke en allerlei onderwerpen handelende bibliotheek van dien voornamen Compagnies-dienaar in de tweede helft der XVIIe eeuw.

Aan de schenking is intusschen door den eigenaar van dezen

[1]) Verwijzing naar Dr. F. de Haan Priangan I, Personalia, blz. 15.

zeer zeldzamen gedrukten verkoopscatalogus de voorwaarde verbonden «dat van den catalogus geen gedrukte vertalingen, afschriften of uittreksels mogen worden gemaakt», alsmede daaraan het verzoek toegevoegd, dat het Kon. Instituut er voor zal zorg dragen, dat deze voorwaarde ook door anderen zal worden geëerbiedigd, die in de Koloniale Bibliotheek inzage daarvan zullen verkrijgen.

Aan den schenker zal dank worden betuigd onder mededeeling, dat voor de nakoming der voorwaarden zorg zal worden gedragen.

Rondvraag.

Prof. Krom beveelt, ook namens Dr. Hazeu, ter plaatsing in de «Bijdragen» aan een artikel van W. F. Stutterheim over «Oudjavaansche plastiek in Europeesche musea». Conform besloten.

Dr. H. H. Juynboll biedt met hetzelfde oogmerk aan zijne vertaling van Sarga X van het Oud-javaansche Ramayana.

Voor de Bibliotheek zijn geschenken ontvangen van Mr. Th. B. Pleyte, Dr. R. D. M. Verbeek en Mr. J. H. Abendanon.

Aan de schenkers is dank betuigd.

Niets meer aan de orde zijnde, sluit de Voorzitter de vergadering.

BESTUURSVERGADERING
VAN 17 MEI 1924.

Aanwezig de Heeren Snouck Hurgronje (Voorzitter), Van Eerde (Onder-Voorzitter), Van Berckel, Idenburg, Krom, Hazeu, Van Ronkel, Juynboll, Helfrich, Kleintjes en De Roo de la Faille (Secretaris).

De Heer Van Hasselt had kennis gegeven tot zijn leedwezen verhinderd te zijn.

Na de vergadering te hebben geopend, heet de Voorzitter het Bestuurslid Mr. Kleintjes welkom en spreekt daarbij den

wensch uit dat zijn weder-intrede in het Bestuur het Instituut ten goede zal komen.

De notulen der Bestuursvergadering van 19 April worden gelezen en goedgekeurd.

Tot leden worden benoemd Mr. J. H. van Laer en Mr. L. W. H. de Leeuw.

Aangeteekend wordt dat het lid C. van de Velde is overleden; dat de heeren Jhr. L. P. D. Op ten Noort, M. Soetedjo en J. W. Rahder hebben verzocht van de ledenlijst te worden afgevoerd; en dat de leden W. F. Stutterheim, O. L. Helfrich, H. E. Driessen, Mr. S. Cohen Fzn., L. C. Heyting, Dr. C. W. Janssen, M. Samsi Satrawidagda, W. Westerman en Ferguson kennis gegeven van veranderd of van verbeterd adres.

Ter tafel worden gebracht:

1°. een uitnoodiging d.d. April 1924 van het Bestuur der Vereeniging Oost en West voor de bijeenkomst ter viering van haar 25-jarig bestaan;

de Heer Van Berckel deelt mede, dat hij op het verzoek van den Voorzitter, die zelf verhinderd was, met den Secretaris het Bestuur bij die gelegenheid heeft vertegenwoordigd en de gelukwenschen van het Bestuur heeft aangeboden;

2°. een verzoek van Dr. Jan de Vries te Arnhem om gebruik te mogen maken van het materiaal, dat in de «Bijdragen» te vinden is voor een bundel Indonesische fabels en sprookjes, zullende in het bibliografische gedeelte van de herkomst rekenschap worden gegeven;

Geen bezwaar.

3°. een brief van het Kon. Ned. Aardrijkskundig Genootschap d.d. 20 April 1924, waarbij wordt ingestemd met het dezerzijds gedaan voorstel, dat het Instituut en dit Genootschap gelijkelijk zullen bijdragen in de lasten en profiteeren van de uitgaaf van Dr. Elshout's «Ethnografische Bijdragen over de Kenja-Dajaks». Volgens de opgestelde raming betaalt elk der instellingen de helft van de op *f* 2240.— geschatte kosten, en ontvangt alsdan (na aftrek van 12 present-exemplaren voor den schrijver, die de cliché's der foto's c.a. voor zijn rekening neemt) 119 exemplaren,

welke in den handel verkocht kunnen worden voor *f* 10.— per ex. bruto en aan de leden van deze instellingen voor *f* 5.—.
Tot het drukken zal thans worden overgegaan.

4°. een brief, d.d. 28 Maart 1924, van Mr. C. Bertling, Voorzitter van den Landraad te Samarinda, houdend eenige kantteekeningen bij het in dl. 79 der «Bijdragen» van P. Drabbe opgenomen artikel over het heidensch huwelijk op Tanimbar.
In handen gesteld van de Heeren Van Eerde en Helfrich.

5°. een uitnoodiging van het Nationaal Comité voor de 18 Meiherdenking;
de Voorzitter deelt mede aan het Comité-bestuur te hebben geantwoord, dat tot zijn leedwezen andere plichten hem beletten aandeel te nemen aan deze herdenking.

Rondvraag.

Prof. Van Eerde biedt voor de «Bijdragen» aan een artikel van den Heer Van der Kolk over Leeftijdsklassen op Tanimbar.
Om prae-advies in handen van de Heeren Van Eerde en Helfrich.

In de tweede plaats deelt de Heer Van Eerde mede onder de naar het Koloniaal Instituut overgebrachte ethnographica van Natura Artis Magistra te hebben aangetroffen een bundel papieren van de hand van wijlen Dr. C. J. van der Vlis, handelende over eenige Javaansche oudheden, taal en ethnographica van de Javaansche Vorstenlanden, Javaansche bijbelvertaling enz. Na aan de hand van een uitvoerig overzicht over de loopbaan van dezen Javanicus en de aangetroffen bescheiden den inhoud van dien bundel te hebben toegelicht, stelt Prof. Van Eerde voor om deze bescheiden te doen deponeeren in het archief van het Instituut bij het aldaar reeds berustend dagboek van dien geleerde,
Dienovereenkomstig besloten.

Niets meer aan de orde zijnde, sluit de Voorzitter de vergadering.

